¿Por qué los movimientos y espacios radicales a veces se sienten cargados de miedo, ansiedad y resentimiento? ¿Por qué en lugar de abrazar la experimentación y partir de la curiosidad, solemos anclarnos en la paranoia, la desconfianza o la competencia entre nosotr*s? Nick Montgomery y carla bergman llaman a este fenómeno radicalismo rígido: formas acartonadas y tóxicas de relacionarnos que se filtran en nuestros cuerpos y grupos, y se hacen pasar por la manera "correcta" de luchar, bloqueando las transformaciones que ya están sucediendo aquí y ahora. A través de conversaciones con organizador*s, colectivos y pensador*s de una amplia variedad de corrientes políticas, l*s autores exploran estas tendencias y cómo revertirlas. En específico, se resignifican la militancia y la alegría desde una filosofía de los afectos, así como historias y experiencias que, en lugar de insistir en la omnipresencia del Imperio, incitan al florecimiento de nuestras potencias colectivas.

Las entrevistas incluyen a Silvia Federici, adrienne maree brown, Marina Sitrin, Gustavo Esteva, Leanne Betasamosake Simpson, Walidah Imarisha, Margaret Killjoy, Glen Coulthard, Richard Day, entre otr*s.

40181 700982

Militancia alegre. Tejer resistencias, florecer en tiempos tóxicos
carla bergman y Nick Montgomery

Militancia alegre

Tejer resistencias, florecer en tiempos tóxicos

carla bergman y Nick Montgomery

traficantes de sueños

tumbalacasa

Militancia alegre

Tejer resistencias, florecer en tiempos tóxicos

carla bergman y Nick Montgomery

traficantes de sueños

tumbalacasa

8 NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN COLECTIVA
ALFREDO BOJÓRQUEZ

14 SIN MIEDO Y SIN ESPERANZA.
PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL
STEFANÍA ACEVEDO

28 INTRODUCCIÓN
Preguntas
La teoría afirmativa
La alegría y la corriente spinoziana
Militancia alegre y poderes emergentes
Más allá del optimismo y el pesimismo
Sobre el anarquismo
El inicio de una conversación
La estructura del libro

56 CAPÍTULO 1: IMPERIO, MILITANCIA Y ALEGRÍA
La resistencia y la alegría están en todos lados
Tristeza y sometimiento
La alegría no es la felicidad
El poder de la alegría
Militantes de la alegría

9⊙ CAPÍTULO 2: AMISTAD, LIBERTAD, ÉTICA Y AFINIDAD
La urgencia de acompañarse
La amistad es la raíz de la libertad
Del moralismo a la ética
¿Qué puede (hacer) la amistad?
La solidaridad comienza en casa
La ética de la afinidad en el anarquismo
Conectando las corrientes de Spinoza con las luchas indígenas
La amistad y la libertad tienen bordes afilados
La formación activa de nuestros mundos colectivos

136 CAPÍTULO 3: CONFIANZA Y RESPONSABILIDAD COMO NOCIONES COMUNES

La confianza y la responsabilidad como nociones comunes
La (des)confianza y la (ir)responsabilidad bajo el Imperio
El monopolio radical del Imperio sobre la vida
Hacia la convivencialidad
Confianza emergente y responsabilidad. Tres ejemplos.
El poder de la confianza de base
¿La responsabilidad y la confianza son infinitas?
Mantener generosamente las nociones comunes

172 CAPÍTULO 4: AGOBIO, AGOTAMIENTO Y DESEMPEÑO POLÍTICO

Contornos tóxicos
Es *esa* gente...
El paradigma gubernamental
Decadencia y contrarrevolución
Los riesgos de comparar
La corrección política

192 CAPÍTULO 5: DESHACER EL RADICALISMO RÍGIDO

Tres historias de radicalismo rígido
Ideología
Moral, miedo y sintonización ética
Eres tan paranoic* que quizá pienses que esta sección se refiere a ti
Hacia nuevos encuentros

238 EPÍLOGO

Tres maneras de sintonizar

252 GLOSARIO

264 ADENDA. DESHILACHANDO NOCIONES COMUNES CON PERSONAS, LABORATORIOS, COMUNAS Y COLECTIV*S QUE NOS INSPIRAN Y NOS DESAFÍAN

Nota sobre la traducción colectiva

ALFREDO BOJÓRQUEZ

La anarquía es un sueño escurrido de las jarras de té. Desde hace dos siglos, obreros y acomodados de todo el mundo lo han soñado y pasado por sus labios una y otra vez. La naturaleza y la comuna agrícola fueron su primer sueño. Donde quiera que hubo algún ensayo de industria, llegaron los periódicos con formas de vivir y hablar que no se habían escuchado antes. Campesinos devenidos obreros aprendieron a imaginar el retorno al paisaje, a reconectar con los recursos naturales inmediatos, una línea que va de Kropotkin a Silvia Rivera Cusicanqui, por decir algo. De estas y otras cosas trató la introducción al anarquismo que compartí a principios de 2021 en medio de la pandemia, porque me mudaba y necesitaba el apoyo de quienes querían conocer ese horizonte antiguo, ese sueño por realizar.

Casi cincuenta personas respondieron al llamado. Unas donaron mesas, otras, tiempo, y otras tantas, dinero. Pero todas ofrecieron mucha atención. Platicamos de esa genealogía olvidada, nos conocimos y descubrimos varias necesidades y anhelos en común. En una de las sesiones, exploramos los vínculos que queremos construir y para eso revisamos el capítulo

sobre la amistad de este libro. Un texto tan importante como desconocido en el mundo hispanizado: *Militancia alegre* de carla bergman y Nick Montgomery.

Decenas de manos entraron y salieron a traducir en automático. Una avalancha de dedos curiosos. Debido a que la mayoría se mantuvo en el anonimato, solo señalamos el nombre de tres de las personas más involucradas en traducir el segundo capítulo. Con el mismo ímpetu, mandamos un tweet a la autora y nos autorizó a imprimir el resultado. Solo faltó convocar a nuestras cómplices de Tumbalacasa para darle forma concreta a lo improvisado. De ahí a terminar de traducir todo el libro, solo hizo falta un empujón y mucha paciencia.

Como l*s autor*s, algun*s de nosotr*s creemos que no hace falta ser amig*s, ni siquiera tenemos que pensar igual, para tejer alianzas y unirnos a una lucha histórica. Hay otras formas de hacer y estar junt*s. El arte de los vínculos es una aritmética que nos exige conectar con el cuerpo, profundizar la intuición y aprender a marcar límites, nombrar éxitos, derrotas, sin huir del conflicto. No se trata del «todo se vale» liberal. También friteamos y la cagamos más veces de lo que nos gusta reconocer.

Eso lo aprendimos de las militancias del compañerismo, las políticas de la desidentificación, la importancia de *hacer bulto*, ser multitud creadora, salvaje, que se deja llevar por las ganas locas de hacer algo y hacerlo junt*s porque nos causa placer. Mientras traducíamos este libro, aparecieron una serie de problemas, de diferencias internas, que personalmente,

me hacen pensar en los grupos que realizan subtítulos de películas pirata, pues mal que bien, nos han permitido acceder a una cultura audiovisual mucho más vasta de la que permitirían nuestros bolsillos.

Así aprendimos a volvernos piratas, bola de traductor*s, convencid*s de la importancia de lo que hacíamos. Es más importante estar junt*s, dejar que emerjan nuestras capacidades, sintonizar con ellas, que estar hablando todo el día, juzgando a un falso enemigo, siempre externo y opuesto, para enfundarnos de argumentos, embriagarnos de razón. Entendimos que más vale hacer que ser, y que la identidad y los adjetivos pueden ser tanto armas como estorbos. Hay una fuerza en los matices de la heterogeneidad —eso también lo vio Kropotkin—: la riqueza de la vida está en su infinita creación de variedades, en la textura de cada uno de sus matices, fractales e irrepetibles. Por eso, nos deja con la boca abierta esta lectura kropotkiniana de Spinoza, podríamos decir, aterrizada a la materialidad de los cuerpos y las prácticas, el alma de *Militancia alegre*. Esto mismo lo estudiamos y entendimos traduciendo, a mil voces, sin diccionarios gruesos, ni cuerpos físicos, a través de pantallas que amenazaban con alejarnos y paralizarnos.

Quienes firmamos esta traducción solo somos la punta del iceberg de una estrategia espontánea y necesaria que así como emergió tan rápido, volvió a ocultarse en las sombras. L*s anarquistas siempre hemos tenido algo de termita. Damos la espalda a las lógicas individuales, algorítmicas, de hacer pasar el pensamiento de un contexto a otro sin digerirlo hasta

cambiar el color de nuestros huesos. Somos ruido. No ensordecedor, pero sutilmente disonante. Sentimos las astillas de la muerte pandémica, de las divisiones entre colectivos, la desaparición de espacios y momentos que nos rodearon en esta bancarrota mundial, en este duelo en bucle, y así, en cada etapa de este trabajo. Por eso nos aferramos a un libro tan alegre como combativo.

Recibimos *Militancia alegre* como una especie de contestación canadiense al anarquismo francés, que tiene que ver con las ciudades grandes y la teoría de alta gama, como el Comité Invisible o incluso el Consejo Nocturno. Eso se nota en la bibliografía. Es una ruta intelectual que encuentra en Gustavo Esteva, Silvia Federici e Ivan Illich, entre otras, un eco del anarquismo. Pero carla y Nick, a diferencia del anarquismo deleuziano y sus místicas del anonimato, transmiten más prácticas concretas que verbos sofisticados. Ese es el gancho que nos permite traer al Tercer Mundo este libro. Solo estamos devolviendo a su territorio algunas ideas que se pensaron, sintieron y llevaron a cabo en nuestro contexto. Trajimos a mil manos lo que, de alguna manera, siempre fue nuestro: formas de organizarnos sensibles a la autoridad, esa pulsión que late en nuestro interior y que siempre puede salir a flote y arruinar nuestra potencia.

Lo que más nos emocionó de hacer pasar este texto al sur es el tipo de discusiones que podemos activar. Por eso, invitamos a quienes lean a que no hagan de l*s traductor*s, como al resto de los trabajadores «manuales», el albañil que construye la catedral

y que solo es firmada por el arquitecto. Nos interesa la red de vínculos, territorios y luchas que despliega y permite reelaborar este libro. Somos parte y, con su ayuda, queremos amplificar nuestra participación activa en ella. Aprópiense del libro, como lo hicimos, pero sin borrarnos. Resonamos con el contenido, lo acuerpamos, tanto como l*s autor*s.

Desde el primer párrafo traducido, hemos deseado cosas junto a l*s radicales que nos anteceden, puentes que como tablados nos permiten alzar la voz en medio de un mundo en ruinas. Traducir colectivamente fue un impulso en medio de la globalización del miedo y una nueva oportunidad de entendernos como un cuerpo social, estratificado, enfermo tal vez, paranoico y herido, pero un cuerpo único. Un cuerpo social que ama crear nuevas realidades sin quedarse paralizado a la hora de pensar las implicaciones o elaborar el significado. Logramos colectivizar, aunque sea un momento, en medio de un contexto de individualización masiva.

Esperamos que estas ideas florezcan en las ciudades y en los pueblos del mundo hispanizado. Para eso, preparamos un adenda que trata de responder a la globalización desde abajo, la anarquía transnacional, de la que hemos sido partícipes desde los primeros rudimentos que el movimiento obrero nos enseñó en la Escuela del Rayo, la gramática básica de una lucha que se reactiva con cada jarra de té, cada acción y cada panfleto que pasa por nuestras manos.

Sin miedo y sin esperanza

STEFANÍA ACEVEDO

I

Alegre proviene del latín vulgar *alĭcer*, y éste, del genitivo *alecris*, que significa «vivo o animado». En castellano, *aliegre* sería una transformación del catalán *alegre* y del francés antiguo *aliegre* o *haliegre*.[1] De ahí que la alegría esté radicalmente vinculada con lo que tiene vida y sea, en la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677) de Spinoza, la posibilidad radical para experimentar la autonomía, la cual se expresa en una de las definiciones del *conatus*: «Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser».[2] Por ello, la estrecha relación entre el querer vivir, la potencia de permanecer en nuestro ser y la alegría es casi una redundancia.

Luchar por la vida, defender la vida, quizá de ahí proviene el vínculo con lo militante (del latín *militare* o «practicar el ejercicio de las armas»[3]) que nos proponen carla bergman y Nick Montgomery en *Militancia Alegre* (2017). En esta yuxtaposición de palabras que parecerían disímbolas se encuentra el gran ejercicio de montaje de este libro, y hace aparecer una imagen que evoca al mismo tiempo la voluntad de lucha por la vida y el cuidado común. Pero ¿cuáles serían esos

medios para defendernos actualmente del despojo de la vida? Veo al menos dos posibilidades: hacer vínculos y ejercitar la imaginación política. En ambas está en juego una afirmación por vivir sin miedo y sin esperanza.

Hay un vínculo entre la lectura que realiza Spinoza de Cicerón, a través de Maquiavelo, en el que la frase *«nec spes nec metus»*[4] encuentra eco en su *Ética*. Ahí, el miedo y la esperanza se definen como pasiones tristes que no nos llevan a la acción, al contrario, nos mantienen en la pasividad, pues constituyen una servidumbre imaginaria en la que no asumimos la acción en el presente por temor de que suceda algo peor, o por el deseo de obtener algo mejor. Estas pasiones van de la mano: «No hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza».[5] Ambas pasiones son inconstantes, tanto en la alegría que genera la primera, como en la tristeza de la segunda, y ambas brotan de la idea de algo futuro que no estamos segur*s que suceda.[6] Que su constancia dependa de la imaginación de algo exterior a nosotr*s es lo que las lleva a ser pasiones tristes.

En mi experiencia habitando espacios colectivos, he notado que es fácil reconocer que el miedo solo lleva a la disminución de nuestra potencia. La esperanza, sin embargo, parece tener un doble matiz que la hace positiva y, por lo tanto, más difícil de disolver en nuestro deseo. La esperanza se repite como una imagen constante en donde reside la posibilidad de dibujar un mejor futuro e incluso un principio de acción. Pero si la alegría es un perseverar en nuestro

ser, parece que la esperanza no es un principio de incremento de la potencia, sino que nos impide actuar.

Tanto la esperanza como el miedo suponen cesar la acción del presente en beneficio de un futuro imaginario, aunque sea una ilusión positiva (esperanza) o negativa (miedo). El puente entre la metafísica y la política son, precisamente, la esperanza y el miedo. Es decir, el sometimiento a los deseos de otr* supone una vida de servidumbre, aun cuando sea a través de la promesa de una vida mejor que la actual. El miedo y la esperanza implican un dominio sobre el alma, pero también sobre el cuerpo. El afecto de la alegría referido al cuerpo y al alma es el placer o regocijo, mientras el dolor o la melancolía surgen de la tristeza.[7] Estar sujet* a otra condición que no es la propia, a un futuro que «está por suceder», no solo nos lleva a la angustia, sino a la decepción.

Recordemos que Spinoza no está hablando de individualidades: un cuerpo está conformado por muchos otros cuerpos y una comunidad también puede ser un cuerpo social. Es decir, si siempre estamos condicionad*s a la relación con otr*s, a las formas en que generamos afectos o pasiones, tendría que radicar justamente ahí la posibilidad de crear otro tipo de vínculos. La potencia hacia una acción colectiva surgiría, entonces, de la composición de los afectos que acrecienten la potencia común. De ahí la importancia del vínculo con l*s otr*s, pues la múltiple producción de afectos depende de las estrategias de composición de potencias en un cuerpo colectivo.

Es por el sentido de lo colectivo que carla y Nick recuperan a Spinoza, pues es en el vínculo con l*s otr*s donde la potencia se expresa. Las afecciones y afectos son aquello que se compone necesariamente a través del vínculo con l*s otr*s y, al mismo tiempo, permiten la creación de horizontes colectivos de autonomía. Experimentación y curiosidad, como señalan carla y Nick, implicarían aprender a hacer con la diferencia, dentro de los límites que permite la propia afectación de un cuerpo con otro.

Como decíamos, la apuesta por la alegría es, radicalmente, la apuesta por la vida, y a la vida hay que sostenerla siempre en colectivo. A pesar de la precariedad generalizada, todavía siento en las colectividades un impulso por sostener nuestros espacios, por buscar los recursos para pagar la renta, la luz, el agua, tener galletitas y café para compartir con otr*s. Aún veo en la asamblea un espacio para tomar la palabra, aunque en ese camino me haya tocado presenciar fuertes discusiones, enojo, frustración, gritos y también mucho silencio. En ella también hay un importante ejercicio del desacuerdo, de reparación y tácticas de cuidado que pueden implicar también la fuga y el distanciamiento. La asamblea es un espacio para identificar y cuestionar el radicalismo rígido que puede habitarnos.

II

La vida es un esfuerzo por conservar nuestra esencia de movimiento y reposo, pero también por aumentar la capacidad de obrar y producir todos los afectos posibles. En ese aumento se viven muchos deseos, vínculos y afecciones. En principio, nuestra esencia es el apetito: en tanto esfuerzo del alma y del cuerpo por perseverar en el ser, buscamos nuestra conservación. Cuando somos conscientes de nuestro apetito, que no es lo mismo que conocerlo, esto es, cuando tenemos una imagen de aquello que apetecemos, entonces, hablamos de deseo: «El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo».[8]

En ese sentido sería pertinente preguntar: ¿Qué deseamos cuando deseamos la autonomía? ¿Qué imágenes se nos presentan? Podríamos contestar que, en principio, aquello que deseamos es perseverar en nuestro ser y, por tanto, deseamos todo aquello que nos lo permita. Según Spinoza, deseamos algo no porque sea bueno en sí mismo, sino que creemos que es bueno porque lo deseamos. Este apunte, nos permite cuestionar el deseo mismo por la autonomía que se expresa en algunas militancias.

¿Qué es lo que se está poniendo en juego al vincular la autonomía con lo bueno? Sin duda, corremos el riesgo de adentrarnos en la espiral del deseo de pureza, y esto es parte del problema de sostener colectividades frenadas por el miedo, pues hay algunas certezas que no se pueden cuestionar.

Lo que carla y Nick señalan a lo largo de este libro, y se expresa en varias de las entrevistas que realizan, es que la certeza paraliza la imaginación. Desde la certeza, ya no hay espacio para la duda, los cuestionamientos o el no-saber. Las identidades que generan algunas prácticas políticas se anquilosan en imágenes endurecidas que pueden despertar nuestro deseo pero que nunca podemos alcanzar.

Este es el giro que se realiza en *Militancia alegre:* abre una discusión que recoge la cara negativa de las prácticas anarquistas, autónomas, militantes, activistas, anti-autoritarias, de resistencia, etc., donde los cuerpos que convergen enfrentan barreras y conflictos que impiden la transformación colectiva. Se ponen en cuestión los espacios radicales donde predomina la rigidez, la desconfianza y la ansiedad por no ser coherentes. Es decir, por no ser lo suficientemente anarquistas, feministas o ecologistas, por ejemplo, imposibilitando la experimentación y cualquier creación que se salga de la norma identitaria, la cual es hostil a la diferencia y los matices.

Las reflexiones de carla y Nick sobre las distintas problemáticas que se juegan en estas prácticas hacen preguntarnos qué otras formas de subversión podemos encontrar más allá de las colectividades donde solo hay certezas. Además, conducen a pensar qué tipo de deseo se está edificando ahí, o incluso, ¿habrá todavía espacio para el deseo? La advertencia de que siempre podemos convertirnos en seres vigilantes, más que deseantes, está sobre la mesa.

Esta ascética ha constituido a l*s militantes con seriedad, rigidez y competencia, lo que, al mismo tiempo, les lleva, por ejemplo, a abusar emocional y sexualmente de sus compañer*s o a ejercer prácticas de control que buscan el sometimiento de l*s otr*s y terminan por suprimir cualquier posibilidad de vínculo. Ahí se juega una configuración de lo político en donde la pureza militante se expresa como un dominio del cuerpo y alma del resto. Nos enfrentamos a prácticas de vigilancia propia y ajena que nos ciñen a la lógica de la identidad y a la coherencia absoluta, es decir, a un radicalismo rígido, como lo llaman carla y Nick.

¡Qué irónico que, en la búsqueda de la autonomía, lo primero que encontremos sea la servidumbre!

Ahí, Spinoza nos recuerda que solo podemos llegar a ser tan perfect*s como nuestra propia potencia. No más, no menos. Por eso, no hay nada qué esperar. Porque en términos de potencia, esta puede expresarse solo tal cual efectivamente llega a hacerlo. Se llega a una mayor o menor perfección según nuestra capacidad de producir todos los afectos de nuestra potencia, pero no hay algo así como la incompletud o la imperfección. Lo más importante del *conatus* es que es tan perfecto como puede llegar a serlo, porque al deseo no le falta nada. Entonces, el camino a la autonomía no puede ser sino los efectos materiales y concretos que se expresan a través de las afecciones y afectos que producen los cuerpos. Esa es la importancia de *Militancia alegre*, que cuestiona el

radicalismo rígido y sus ideales que nos hacen sentir insuficientes. Ahí siempre estaremos en falta.

No hay lugares puros. En la ontología de Spinoza, la figura del sujeto racional que decide exclusivamente desde la razón y es soberano de sí mismo es desmantelada a partir de la propuesta de las afecciones. Ahí reside el proyecto ético, pues se plantea que la única forma de ser autónom*s es paradójicamente entendiendo que nunca lo seremos del todo, ya que siempre estaremos condicionad*s al vínculo con otr*s, a las formas en que somos afectad*s por otr*s a través de la producción de afectos o pasiones.

«Quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos», escribe Spinoza.[9] No obstante, hay muchas posibilidades de entender las causas que determinan nuestras afecciones y de intentar frecuentar los afectos alegres. Este es un movimiento sin ritmo monótono, pues ni los afectos ni los cuerpos ni la vida son estados terminados, sino procesos continuos.

Por eso, se vuelve tan necesaria la imaginación. Imaginar también es una potencia del alma. En la *Ética* se enuncia que: «El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo».[10] La fuerza de la imaginación puede empujarnos al acto creativo: aquello que todavía no ha sido pensado ni llevado a la práctica. Esto, por supuesto, asumiendo los riesgos que conlleva todo acto de creación, no solo porque la imaginación puede llevarnos a ser causa «adecuada» o «inadecuada» de nuestras propias afecciones, sino

porque podemos sobreestimar aquello que deseamos: desde la autonomía, hasta una colectividad o a nosotr*s mism*s, llevándonos a la soberbia de quien «sueña con los ojos abiertos que puede realizar todas las cosas que alcanza con la sola imaginación».[11] Más aún, corremos el riesgo de que no imaginemos nada que impida nuestra potencia de actuar. Desde la fuerza de la imaginación, también el delirio, ese «soñar con los ojos abiertos», es un riesgo que implica apostar por algo sin absoluta certeza.

III

Hace falta imaginar otro deseo en la militancia, modulado ya no por la coherencia estricta y rígida, sino por prácticas solidarias y una pluralidad que devele uniones momentáneas, organizaciones espontáneas desde las cuales luchar por una vida digna. Luchar a toda costa. No solo hacerle frente a las políticas de muerte que conlleva el capitalismo, el despojo del territorio, la explotación y contaminación del agua, etc., sino a la tristeza que esto conlleva, al shock del cual nunca salimos porque la precariedad y la violencia son experiencias cotidianas. En otras palabras: hacerse cargo de la tristeza colectivamente. Todavía veo a mis amistades y a mis afines juntarse, organizarse, apostando por los vínculos. A veces nos imagino como ratas de alcantarilla o cucarachas voladoras que sobreviven su día a día en el paradero de Indios Verdes con rock urbano de fondo.

Y es que otra potencia de este libro es que abre la conversación sobre las afinidades y descoloca el lugar de la amistad como ese vínculo principal en las prácticas de subversión. Se trata de imaginar una militancia alegre a través de las afinidades, no solo desde la amistad convencional. Pero ¿cómo creamos esa afinidad?

Mi primer impulso es concebirnos habitando un archivo común, compuesto por las imágenes que han sido reprimidas, pero también deseadas, olvidadas, repetidas y sobreexpuestas. Una especie de montaje imaginativo y cultural. En ese archivo común, rastreamos, expurgamos y creamos las afinidades, realizamos montajes que nos permitan vivir y actuar porque, diría Spinoza, «nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría».[12] El montaje opera como un modo de creación y modificación en nuestra forma de ver, pensar y recordar la vida. Un archivo colectivo permite encontrar y crear. Cada montaje ofrece una configuración de la experiencia específica que podría mostrarnos que «Otro modo de desear es posible». Uno donde el miedo y la esperanza se juegan y combaten, se asumen, se vomitan, se trabajan, se regresan y se exorcizan. Algo parecido a una imaginación política. En todo caso, apostar por una militancia alegre no implica deshacerse de las otras pasiones, también hay que habitarlas, darles su lugar, incluso cuando se trata de hacer montajes que nos permitan visibilizar a los enemigos.

> A veces, necesito de esos montajes para poder practicar mi enojo. Durante la pandemia, he somatizado mucho, antes del colon, era el ojo seco, y antes de eso, los oídos. Estaba todo el tiempo con comezón en los oídos, pensaba que era por usar tanto los audífonos en las miles de conferencias virtuales. Me comencé a rascar y destapar continuamente los oídos con ese famoso truco que se hace en los camiones y en los aviones. Me daba vértigo la cantidad de remedios que estaba haciendo para destaparlos. Después, asocié que mis oídos tapados también eran mis odios tapados, los que había escondido por mucho tiempo y que no me atrevía a nombrar porque siempre he sido comprensiva con todas las posturas (#socializacióndemujer). Para mí, no es tan fácil expresar el odio. Y más siendo mujer: ¿cómo podría odiar si más bien tengo que ser amorosa y comprensiva? Ahora, intento nombrar más mi enojo. Pero no siempre lo logro.

Creer que la militancia implica únicamente alegría sería una ilusión. Y lograr que esas afecciones tristes, dolorosas, las que surgen como rabia y resentimiento, se muevan y no nos habiten permanentemente, solo es posible si nos hacemos cargo de ellas en colectivo.

La posibilidad de vincularnos, de encontrar o crear afinidades, puede parecer peligrosa en un mundo que potencia la tristeza y la pasividad a través del miedo y la violencia. La potencia de los afectos resguarda una posibilidad todavía inimaginable. Si nadie sabe lo que puede un cuerpo, entonces podemos apostar por una militancia alegre que no base su potencia de acción ni en el miedo ni en la esperanza,

y que abrace radicalmente el ejercicio de la autonomía como una tarea hacia lo incierto. Una renuncia a la esperanza no supone abandonar un horizonte de acción.

Diría que porque quiero vivir, porque no quiero morir, porque no quiero morir en vida, es que necesito de una colectividad en donde no solo haya certezas mínimas, sino también dudas y no-saber; donde radicalmente podamos pensar y repensar cada vez el sentido de lo que hacemos, y no se den por hecho las identidades. Un ejercicio para abrazar la finitud de las colectividades... porque nunca son para siempre. Ahí está la clave: que las colectividades no sean para siempre, nos ayuda a dar fin y hacer otros comienzos.

Sin alegría somos nada.

1 Joan Corominas y José A. Pascual, «Alegre», en *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, tomo A–Ca, Madrid, Biblioteca Románica Hispánica, 1984, p. 141.

2 Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2009, Proposición VI, Parte tercera, p. 209.

3 Joan Corominas y José A. Pascual, «Militar» en *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, tomo Me–Re, Madrid, Biblioteca Románica Hispánica, 1984, p. 77.

4 Cicerón, «En agradecimiento al Senado» en *Discursos*, tomo 4, Madrid, Gredos, 1994, p. 38.

5 Spinoza, *Ética...*, Proposición L, Parte tercera, p. 247.

6 Ibídem, p. 220.

7 Ibídem.

8 Ibídem, p. 212.

9 Ibídem, p. 207.

10 Ibídem, p. 214.

11 Ibídem, p. 226.

12 Ibídem, p. 228.

Introducción

No hay ideas nuevas.
Solo hay nuevas formas de hacerlas sentir.

AUDRE LORDE[1]

La gente que habla de la revolución y de la lucha de clases sin referirse explícitamente a la vida cotidiana, sin entender lo que es subversivo en el amor y lo que es positivo en el rechazo de las limitaciones, tiene un cadáver en la boca...

RAOUL VANEIGEM[2]

No creas que hay que estar triste para ser militante, aunque lo que se combata sea abominable.

MICHEL FOUCAULT[3]

Este libro es un intento de amplificar algunas conversaciones que silenciosamente se han estado produciendo durante mucho tiempo acerca de las conexiones entre resistir y florecer, de cómo nos relacionamos entre nosotr*s en los movimientos radicales de hoy de en día y de algunos obstáculos para la transformación colectiva.

Hay algo que circula entre muchos movimientos y espacios radicales que drena su potencial transformador. Cualquiera que haya frecuentado estos espacios lo ha sentido. Muchas personas (entre quienes nos incluimos) han participado activamente de esto, lo han difundido y les ha hecho daño. Alimenta la rigidez, la desconfianza y la ansiedad precisamente allí donde se supone que nos sentimos más viv*s. Nos obliga a examinar despiadadamente a l*s demás y a nosotr*s mism*s en busca de defectos e incoherencias. Aplasta la experimentación y la curiosidad. Es hostil a la diferencia, la complejidad y los matices. O bien, es lo *más* complejo y matizado, haciendo que todo lo demás parezca simplista y estúpido. Lo radical se convierte en un *ideal* y el resto se vuelve deficiente.[4]

La actitud ansiosa, la búsqueda vigilante de errores y limitaciones, la hostilidad que aplasta una vacilante idea nueva, la crítica convertida en reflejo o inercia, la sensación de que las cosas son urgentes pero no tienen sentido, la circulación del último artículo que destroza los malos hábitos y comportamientos, el modo en que avergonzar a l*s demás se convierte en un hábito cómodo, la incesante creación de necesidades y obligaciones, la sensación de culpa por el propio miedo y la soledad, el choque de opiniones políticas que requiere de un* ganador* y un* perdedor*, la performatividad del lenguaje antiopresivo, el

modo en que algun*s rehuyen con la mirada... Conocemos estas tendencias. Las hemos visto circular y nos han atravesado.

Cuando empezamos a hablar sobre esto con nuestras amistades, asintieron inmediatamente con la cabeza, a veces incluso estallaron emocionad*s: «¡Sí!, *por fin* alguien va a hablar de esto públicamente». Nadie sabía exactamente qué era o de dónde venía, pero muchas personas sabían exactamente de lo que estábamos hablando. Al igual que nosotr*s, lo habían sentido y lo habían encarnado. Lo habían discutido en silencio y con cuidado, con personas en las que confiaban, pero por un montón de razones era difícil de desentrañar. Quejarse o criticarlo conllevaba el riesgo de convertirse en blanco de ataques, vergüenza o expulsión. Es difícil hablar de este fenómeno porque siempre se presenta como lo *más* radical, lo *más* anti-opresivo, lo *más* militante. Se transforma y se multiplica: a veces aparece como una línea rígida, otras, como una proliferación de posiciones enfrentadas entre sí. ¿Cómo es posible que los espacios explícitamente radicales, antiopresivos o antiautoritarios —lugares donde la gente debería sentirse más viva y fuerte— se experimenten como fríos, asfixiantes y rígidos? ¿Qué contribuye a generar un ambiente en el que las personas nunca somos suficientemente radicales y tenemos que demostrar continuamente nuestra radicalidad? ¿Qué hace que la inseguridad, la desconfianza, la ansiedad, la culpa y la vergüenza estén tan presentes? ¿De dónde viene todo esto? ¿Qué es? ¿Es una cosa o son muchas? ¿Qué lo activa y aviva, y cómo podemos evitarlo?

No somos las primeras personas que se han dado cuenta de este fenómeno. De hecho, se le ha dado muchos nombres —militancia triste, *guerrero-gruñón-cool,*[5] anarcomachismo, purismo—. Cada uno de ellos enfatiza distintos elementos. En este libro, lo llamamos *radicalismo rígido*. Nuestra investigación y experiencia nos llevan a pensar que sus orígenes son tan diversos como el fenómeno. Algunas personas dicen que el radicalismo rígido proviene de la forma en que el heteropatriarcado envenena la intimidad con trauma y violencia, al tiempo que separa la política de la vida cotidiana. Otras ubican sus orígenes en el individualismo narcisista y culpabilizador cultivado por la

blanquitud. O en la forma en que la escolarización sustituye la creatividad y la curiosidad por la conformidad y el juicio. O en la humillación de una vida organizada por el capitalismo, en la que todas las personas nos vemos enfrentadas a librar pequeñas competencias entre nosotr*s. O en la forma en que el cinismo crece al intentar protegernos del dolor y el fracaso. O en la política de la identidad fusionada con el neoliberalismo. También en el terror y la ansiedad de un mundo en crisis. O en el debilitamiento de los movimientos y el declive de la militancia. O en la existencia misma de tales espacios radicales. O en la profunda inseguridad alimentada por las redes sociales corporativas y su mandato de espectáculo. O es la moral, la ideología, la izquierda, los maoístas, los nihilistas, los moralistas, o el fantasma de Lenin... Probablemente hay algo de verdad en todo esto: es definitivamente una red enmarañada.

De entrada, es importante decir que *no* creemos que el problema sea simplemente la rabia, el conflicto o la diferencia. Cada vez que la gente nombra y desafía la opresión y la violencia, las personas reaccionarias le dicen que se está portando mal, que tiene que ser respetuosa, amable, razonable, pacífica o paciente. No queremos ser parte de esos intentos que buscan regular la resistencia.

Por esta razón, no creemos que el radicalismo rígido se pueda contrarrestar inventando un nuevo conjunto de normas acerca de cómo comportarse, o estableciendo un nuevo ideal de lo que debe ser el radicalismo. No puede haber instrucciones. Esto solo crearía un nuevo ideal con el cual medirnos. Formular una larga lista de deberes y prohibiciones contribuiría a reactivar el problema. Queremos ayudar a deshacer las tendencias a la regulación y la vigilancia, en lugar de hacerles el juego.

Tal vez al escribir sobre el radicalismo rígido lo estemos avivando. Buscar sus raíces y su funcionamiento interno puede recrear una atmósfera asfixiante en la que nos sentimos estancad*s, que siempre nos falta algo, que metemos la pata una y otra vez, sin escapatoria. Señalar la vergüenza, la rigidez, la culpa, la competencia o la ansiedad no hace que estas desaparezcan, y puede empeorar las cosas. No pretendemos revelar el hecho de

que a veces no nos tratamos bien, o que los movimientos pueden replegarse sobre sí mismos. Eso ya lo sabemos. Sin embargo, estas tendencias son un secreto público: aunque son ampliamente conocidas, es difícil hablarlas.[6] Rastrear los orígenes puede decirnos poco de lo que hay que hacer aquí y ahora. No se trata de unas pocas manzanas podridas, ni de unos cuantos comportamientos incorrectos. Al menos para nosotr*s, no puede reducirse a *esas personas de allí fuera,* porque también lo sentimos surgir en nosotr*s mism*s. No hay manera de purificar nuestros movimientos de esta tendencia porque el deseo de pureza es parte del problema.

Así que nuestro proyecto no consiste en estar *en contra* del radicalismo rígido. Tenemos la convicción de que el radicalismo rígido no puede resolverse solo con la crítica. Nuestra crítica y cuestionamiento son una forma de preguntar: ¿cómo podemos ser de otra manera? ¿Qué es lo que posibilita activar algo diferente y cómo protegerlo una vez que se ha puesto en marcha? ¿Cómo compartir las experiencias de los lugares y espacios en los que ya está ocurriendo algo diferente y la gente se siente más viva y preparada?

El primer paso, para nosotr*s, ha sido afirmar que ya somos *de otra manera*: en todas las personas hay partes de sí mismas que se sienten atraídas por otras formas de ser. Todo el mundo tiene, cuando menos, destellos de las formas en que la rabia puede entrelazarse con la bondad y la curiosidad, con la transformación. Cada espacio constituye una ecología compleja de tendencias diferentes. El radicalismo rígido ha sido siempre una sola tendencia entre muchas otras. Hay, y siempre ha habido, muchos lugares y espacios donde florecen las alternativas. Más allá de diagnosticar o combatir el radicalismo rígido, buscamos afirmar las múltiples formas en que los espacios pueden ser distintos.

Preguntas

Esto es parte de lo que hemos estado hablando con la gente: ¿qué es lo que hace que los espacios y movimientos radicales se experimenten como transformadores y creativos, en lugar de dogmáticos, normativos o asfixiantes? ¿Qué sostiene las luchas, los espacios y las formas de vida en los que podemos vivir y luchar de nuevas maneras? ¿Cómo fomentar la confrontación mutua para deshacer hábitos profundamente arraigados, en lugar de limitarse a decir lo «correcto» o evitar lo «incorrecto»? ¿Cómo se forjan relaciones basadas en la confianza, el amor y la responsabilidad en medio de la violencia que impregna la vida cotidiana? ¿Qué sostiene estos mundos, qué los hace florecer?

Con tanta destrucción en marcha, todo esto podría sonar ingenuo a algun*s lector*s: ¿por qué hablar de florecimiento y amor cuando hay tantos problemas enormes y urgentes que deben ser enfrentados? Al escribir sobre el potencial de la confianza y el cuidado en este momento de la historia, podría parecer que nos estamos aferrando con optimismo a un poco de paja inflamable en un mundo ardiendo. Pero los lazos duraderos y las nuevas complicidades no suponen un indulto ni constituyen una escapatoria, son el medio mismo para deshacer el Imperio.

Utilizamos el término *Imperio*[7] para nombrar la destrucción organizada en la que vivimos. En su tentativa de hacer que todo sea rentable y controlable, el Imperio administra una guerra con otras formas de vida. Los ritmos que impone son a la vez absorbentes y aislantes. Incluso cuando esta guerra adopta las formas aparentemente sutiles de la asimilación y el control, está respaldada por una violencia brutal. Las cárceles y la policía acechan junto a los discursos de inclusión y tolerancia. El Imperio trabaja para monopolizar todas las dimensiones de la vida, aplastando la autonomía y produciendo dependencia.

Al mismo tiempo, hay grietas por todas partes. Una de las premisas básicas de este libro es que la resistencia y la transformación se están siempre gestando en los márgenes, al tiempo que el Imperio se adapta y reacciona. Todos sus mecanismos de control se han inventado como respuesta a la irrupción de

la resistencia, la autonomía y la insurrección. Esta insurgencia es una lucha no solo contra la dominación externa, sino contra el control del Imperio sobre las identidades, los deseos y las relaciones. Deshacer el Imperio también significa deshacerse de sí. Nunca se trata de un deshacer puramente negativo, pues también implica la posibilidad de devenir en algo nuevo.

Tenemos la convicción de que lo que se necesita es la *activación* y *afirmación* de otras formas de ser. No una nueva norma, sino la exploración de nuevas (y viejas) potencias.[8] Este libro explora algunas de estas potencias junto con los modos en que las personas están transformando sus propias situaciones sin gobiernos ni instituciones jerárquicas. Creemos que la posibilidad de tratarnos bien mutuamente está estrechamente relacionada con los movimientos que fomentan la autonomía, la confianza, la responsabilidad y el poder colectivo, que es palpable cuando las personas pueden participar más plenamente en la vida. En medio y más allá de las barricadas y las molotov, hay nuevas formas de cuidado y pertenencia, formas silenciosas y humildes de apoyo. Hay sensibilidades emergentes basadas en la escucha, la curiosidad y la experimentación. Hay reconexiones con tradiciones y prácticas subyugadas. Hay odio a las fuerzas que amenazan todo esto, y hay voluntad de lucha. Algunas personas llevan mucho tiempo alimentando estas potencias, otras acaban de empezar a explorarlas. Por esta razón, en lugar de quedarnos en la omnipresencia del radicalismo rígido o del Imperio, aquí exploramos, celebramos y conectamos con otras formas de ser, otras formas florecientes de resistencia y lucha.

Teoría afirmativa

En muchas corrientes del radicalismo —especialmente en ciertas corrientes del marxismo— la teoría radical se encarga de dirigir el curso de la lucha, señalar el camino a seguir o dar instrucciones y formas fijas de ser. Este tipo de teoría produce necesidades o genera indicaciones que deben ponerse en

práctica. O la teoría dirige la práctica o a ésta se le encomienda la crítica del mundo, de la práctica y de otras teorías: la teoría debe revelarnos los límites de las luchas actuales, descubrir los errores y las formas equívocas de hacer o pensar, o bien, revelar la raíz de la opresión. A menudo, estos dos modos de teoría generan posiciones definidas en oposición a otras. Nos ofrecen elementos para estar *a favor* o *en contra*.

Pero hay otros modos de teoría. La teoría también puede explorar conexiones y plantear preguntas abiertas. Puede afirmar y elaborar algo que la gente ya intuye o siente. Puede celebrar e inspirar, puede conmover. Queremos un tipo de teoría que *participe* en la lucha y en el crecimiento del poder compartido, en lugar de dirigirlo o evaluarlo desde fuera. Buscamos un tipo de teoría que sea crítica pero también afirmativa. En lugar de señalar los límites o las deficiencias de los movimientos y declarar lo que deberían hacer, la teoría afirmativa se centra en los bordes y los márgenes más transformadores.

A la hora de escribir este libro, nos hemos visto influid*s por muchas voces y movimientos divergentes; queremos tomarlos a todos en cuenta. Combinamos conceptos filosóficos con conversaciones y nos basamos en fanzines, artículos y libros académicos, discursos y entrevistas. Además, pensamos que hay mucho qué decir sobre el poder de relacionar cosas de formas imprevistas, y así, intensificar su vitalidad y su dinamismo. Esto implica plantear y provocar preguntas, muchas de las cuales dejamos abiertas y sin resolver a lo largo del libro. Para nosotr*s, las preguntas más convincentes son las que pueden responderse de múltiples maneras, en diferentes situaciones.

Una de nuestras premisas básicas es que las potencias transformadoras están siempre presentes y son emergentes. No es que las cosas *puedan* ser de otra manera, sino que ya *lo son,* y se trata de sintonizar, procurar, activar, conectar y defender estos procesos de cambio que ya están en marcha. La gente siempre está poniendo en marcha alternativas al orden dominante de las cosas, por pequeñas que sean, y siempre hay nuevas conexiones y potencias a explorar. Observamos que este tipo de sensibilidad se da en las corrientes del feminismo, la teoría queer, la

liberación negra, las luchas de los pueblos originarios, entre l*s jóvenes, en el anarquismo, en la autonomía y en la ecología radical, entre otros. Buscamos afirmar estos movimientos y prácticas a lo largo del libro.

Pero esto no es sencillo. ¿Cómo afirmar y explorar los espacios en los que se está produciendo una transformación sin idealizarlos, sin convertirlos en modelos a imitar y sin imponer a l*s otr*s que sean de tal o cual manera? Lo que buscamos no es una nueva crítica o una nueva posición, sino un *proceso*. No una nueva dirección para los movimientos, sino el proceso mismo del movimiento y el crecimiento de la creatividad, la lucha, la experimentación y el poder colectivo.

La alegría y la corriente spinoziana

> *Reducir estos problemas a un análisis completo y definitivo sería errar el camino. Lo mejor sería una discusión informal capaz de hacer surgir la sutil magia del juego de palabras. Es una verdadera contradicción hablar con seriedad de la alegría.*
>
> ALFREDO BONANNO[9]

Indagar sobre estas cuestiones nos llevó a dar un rodeo por una corriente de la filosofía occidental asociada a Baruch Spinoza. A contrapelo del pensamiento europeo que pretendía someter la vida mediante dualismos y clasificaciones rígidas, Spinoza conceptualizó un mundo en el que todo está interconectado y en proceso.

Esta visión del mundo hizo que Spinoza fuera despreciado por la mayoría de sus contemporáneos, sin embargo, sus ideas han influido en numerosas corrientes de teoría y práctica radicales, como el anarquismo, el marxismo autónomo, la teoría de los afectos, la ecología profunda, el psicoanálisis, el postestructuralismo, la teoría queer e incluso la neurociencia. Nos basamos en una corriente que abarca desde Spinoza, pasando por Friedrich Nietzsche, Gustav Landauer, Michel Foucault y Gilles Deleuze, hasta radicales contemporáneos como el Comité Invisible, el Colectivo Situaciones, Lauren Berlant, Michael Hardt y Antonio Negri. Lo que nos entusiasma de esta corriente es la atención a los procesos en los que, juntas, las personas se vuelven más vivas, capaces y poderosas. Para Spinoza, el sentido de la vida radica en llegar a desarrollar cosas nuevas con otr*s. Él nombra a este proceso *alegría*.

¿Qué...? ¿Alegría? ¿Acaso la alegría no significa simplemente felicidad... además de algunos matices vagamente cristianos? Más adelante precisaremos más sobre la alegría. Por ahora queremos dejar claro que no es lo mismo que la felicidad. Un proceso de transformación gozoso puede *implicar* felicidad, pero también suele conllevar varios sentimientos a la vez: puede resultar abrumador, doloroso, dramático y conmovedor, o sutil y extraño. La alegría rara vez se vive de forma cómoda o fácil, porque transforma y reorienta a las personas y a sus relaciones. Más que con el deseo de explotar, controlar y dirigir a l*s demás, la alegría resuena con las capacidades emergentes y colectivas de hacer cosas, crear cosas, deshacer hábitos dolorosos y procurar formas de estar junt*s.[10]

Además, el concepto de alegría de Spinoza no es una emoción, sino que implica un aumento del poder de afectar y ser afectad*. Es la capacidad de hacer y sentir más. Como tal, está relacionado con la creatividad y la aceptación de la incertidumbre. Desde la corriente spinoziana, no hay manera de determinar lo que es correcto y bueno para cada quien. Esta no consiste en una filosofía moral, con una idea fija del bien y del mal. No hay una receta para la vida o la lucha. No hay un marco que funcione en todos los lugares ni en todo momento. Lo que es transformador en un contexto puede ser inútil o asfixiante en otro. Lo que funcionó una vez puede volverse rancio o, por el contrario, la recuperación de viejos recuerdos y tradiciones puede resultar vivificante. ¿Significa esto que todo vale en términos políticos, y que la gente debería hacer lo que quiera, sin más? Rechazar árbitros universales como la moral o el Estado no significa caer en el «caos» o en la «relatividad total». El espacio más allá de los

órdenes, las estructuras y la moral fijos y establecidos no es el del desorden: es el espacio de los órdenes, los valores y las formas de vida *emergentes*.

Militancia alegre y poderes emergentes

Cuando las personas entran en contacto con su propio poder —su capacidad de participar en algo vital— se hacen más militantes. *Militancia* es para algun*s una palabra cargada, que incluso evoca imágenes de machismo y militarismo. Para nosotr*s, militancia significa combatividad y voluntad de lucha... Pero la lucha puede adquirir muchos matices, puede significar lucha contra la vergüenza y la opresión interiorizadas, el apoyo feroz a una amistad o a un ser querido, el coraje de sentarse ante un trauma, un acto silencioso de sabotaje, la insistencia en recuperar tradiciones subyugadas; pintar rayas en la arena o simplemente la voluntad de arriesgarse... Unimos deliberadamente la alegría y la militancia con el objetivo de reflexionar sobre las conexiones entre la fiereza y el amor, la resistencia y el cuidado, la combatividad y la crianza.

Cuando la gente se siente realmente apoyada y cuidada es capaz de extender esto a las demás personas de maneras que antes parecían imposibles o incluso aterradoras. Cuando la gente llena sus estómagos y sus mentes se ven estimuladas, entre las cocinas y las bibliotecas comunitarias, el odio a las formas de vida capitalistas crece en medio de la afinidad y la conexión. Cuando alguien recibe consuelo y apoyo de sus amistades, encuentra la disposición a enfrentar los abusos que ha vivido. Cuando las personas desarrollan o recuperan una conexión con los lugares donde viven, pueden sentarse frente a las excavadoras con el fin de protegerlos. Cuando la gente empieza a satisfacer sus necesidades cotidianas a través de asambleas vecinales y apoyo mutuo, de repente está dispuesta a luchar contra la policía y esta lucha profundiza los lazos de confianza y solidaridad. La alegría puede ser tan contagiosa como peligrosa.

En todo el mundo se encuentran historias de personas que se han visto transformadas gracias a la creación de otras formas de vida: más hábiles, vivas y conectadas entre sí, y dispuestas a defender lo que están construyendo. En conversaciones con personas de diversas corrientes y lugares, nos hemos convencido cada vez más de que las luchas más extendidas, duraderas y feroces se sostienen por fuertes relaciones de amor, cuidado y confianza. Estos principios no son deberes fijos que puedan imitarse o surgir de la nada. Emergen de las luchas a través de las cuales las personas, juntas, se hacen fuertes. A medida que la gente fuerza al Imperio a salir de sus vidas, se abre espacio para la empatía y la solidaridad. A medida que la gente reduce su dependencia de las asfixiantes instituciones del Imperio, la responsabilidad y la autonomía colectivas pueden crecer. A medida que las personas confían en su capacidad para resolver las cosas junt*s, en lugar de confiar en el Estado y el capitalismo, se ven menos dispuestas a someterse a los miedos y divisiones que fomenta el Imperio.

Estos poderes emergentes son el núcleo de la corriente spinoziana, de este libro y (creemos) de muchos movimientos vibrantes de hoy en día. Inspirad*s en Spinoza, les llamamos *nociones comunes*. Tener una noción común es poder participar más plenamente en la red de relaciones y afectos en la que estamos inmers*s. No se trata de controlar las cosas, sino de la *capacidad de respuesta*, de prestar atención a las situaciones cambiantes. Por eso las nociones comunes son algo paradójicas: son ideas *materiales* a las que se accede sintonizando con las fuerzas que nos componen, inseparables de los sentimientos y las prácticas que las animan. La moral abstracta y la ideología ponen barreras a esta sintonía, en tanto plantean marcos normativos que nos alejan de la modulación de las fuerzas del momento presente.

Del mismo modo, hemos llegado a pensar que si bien la confianza es fundamental en las luchas de transformación, no puede ser una obligación. La confianza es siempre un don y un riesgo. Las nociones comunes son inherentemente

experimentales y colectivas. Subsisten aferrándose a la incertidumbre, de manera similar a la noción zapatista del «preguntar caminando». Por eso, las nociones comunes siempre corren el peligro de ser ahogadas por el radicalismo rígido que tiende a la desconfianza y a formas fijas de relación que destruyen la capacidad de respuesta y la creatividad. La militancia alegre implica un compromiso feroz con las formas de vida emergentes en las grietas del Imperio y con los principios, las responsabilidades y las inquietudes que las sustentan.

Más allá del optimismo y el pesimismo

Aunque queremos insistir en que hay potencias burbujeando por todas partes, no siempre se vive así. Este no es un libro optimista. No nos interesa sacrificar el presente por una revolución a largo plazo, ni confiamos en que las cosas mejoren. Incluso pueden empeorar para much*s de nosotr*s y en muchos aspectos. Sin embargo, desconfiamos por igual del pesimismo y el cinismo. Entre otras, la ensayista feminista Rebecca Solnit nos ha enseñado a ver el optimismo y el pesimismo como dos caras de la misma moneda: ambos intentan eliminar la incertidumbre del mundo. Ambos fomentan las certezas acerca de cómo resultarán las cosas, ya sean buenas o malas. El optimismo y el pesimismo pueden proporcionar una sensación de comodidad a expensas de la apertura y la capacidad de aferrarse a la complejidad. Pueden mermar nuestra capacidad de preocuparnos, de luchar e intentar que las cosas sean de otra manera sin saber cómo van a resultar. Una premisa fundamental de este libro es que, pase lo que pase, las cosas *pueden ser de otra manera*: siempre hay margen de maniobra, el Imperio ya está lleno de grietas y el futuro siempre es incierto. La incertidumbre es el punto de partida porque la experimentación y la curiosidad son parte de lo

que nos han robado. El Imperio actúa haciéndonos sentir impotentes, corroyendo nuestro potencial para, junt*s, hacer mundos.

En este libro esperamos afirmar un conjunto diverso de luchas y alternativas en ciernes, como la abolición de las prisiones y la justicia transformadora, el feminismo y la lucha contra la violencia, la disidencia de la juventud, la lucha de los pueblos originarios y la defensa de la tierra, entre otras. Este tipo de entramado no consiste en sumar movimientos como si pudieran ser unificados, sino más bien en ilustrar la productividad de su diferencia, así como intentar combinar diferentes tonos y ritmos para ver cómo resuenan.

Pensar y sentir a través de este proceso, en lugar de crear nuevas normas o posiciones, puede resultar frustrante para quienes lean este libro. Quizá suene un poco tibio insistir en que la experimentación y la lucha van de la mano, o que la celebración y el amor van unidos a la resistencia militante. En efecto, no siempre están conectados. Sin embargo, la creatividad y la experimentación son vitales frente a las fuerzas que no solo aplastan la desobediencia, sino que también dirigen los deseos. Queremos afirmar las formas en que la destrucción creativa y la resistencia combativa pueden estar vinculadas para caminar con preguntas, y cómo esto puede hacernos más vivas y capaces. La militancia alegre es un proceso peligroso, transformador y experimental, generado colectiva y delicadamente.

Sobre el anarquismo

> *P: Si un anarcosindicalista, un anarquista insurreccional y un anarcoprimitivista están sentados juntos en la parte trasera de un coche, ¿quién conduce?*
> *R: ¡Un policía!*

Este libro también pretende ser una intervención sobre los movimientos antiautoritarios, especialmente en el anarquismo. Muchos hilos del anarquismo impregnan nuestras vidas y otras vidas que nos importan. Diferentes corrientes antiautoritarias

nos han inspirado e influido. En su modalidad más vibrante, el anarquismo no es una ideología, sino un rechazo creativo de las ideologías del Estado, el capitalismo y la izquierda. Para el anarquismo, es crucial el intento de escapar de las certezas del Imperio, al igual que de las certezas que surgen en la lucha. El anarquismo confía en la capacidad de las personas para descubrir por sí mismas cómo vivir y luchar juntas, en lugar de construir un modelo o plan de resistencia. Mientras que las corrientes dominantes del marxismo y el liberalismo asumen la necesidad del Estado y activan los deseos de unidad y uniformidad, el anarquismo suele alimentar la autonomía, la descentralización y la diferencia.

El anarquismo que nos interesa no nos dice lo que debemos hacer. El anarquismo puede contribuir a habitar espacios confiando en nuestras propias habilidades, y a relacionarnos entre sí de manera emergente y sensible al cambio. Pero como cualquier otra tradición, el anarquismo también puede cristalizar en una ideología fija. Puede producir entornos cerrados y asfixiantes. Puede dar lugar a un colectivismo obligado o a un individualismo simplista. Puede experimentarse como un club cuyos límites hay que vigilar o como una insignia para demostrar una radicalidad legítima. Los espacios anarquistas pueden resultar fríos, poco acogedores y aterradores. Cualquiera que se haya familiarizado con los medios anarquistas sabe que puede haber feroces conflictos sectarios que a menudo afianzan lealtades y posiciones rígidas.

Aquí no nos centramos mucho en estos debates, ni nos situamos como un tipo particular de anarquistas. Esto se debe en parte a que hemos aprendido de muchas corrientes diferentes y parece contraproducente elevar una por encima de las demás. También queremos evitar algunos debates que, pensamos, se han sedimentado y anquilosado. En el mejor de los casos, creemos que el anarquismo fomenta la confianza en la potencia de la gente para resolver sus propios asuntos, al mismo tiempo que apoya la autonomía y deja un espacio para el conflicto. Nos inspiran todas las formas en que l*s anarquistas habitan situaciones

con principios fuertes y un cuidado feroz, al tiempo que respetan e incluso acogen la diferencia.

Nos interesan especialmente las corrientes del anarquismo y el antiautoritarismo que subrayan la importancia de las afinidades por encima de las ideologías. La afinidad es un concepto útil para nosotr*s porque habla de relaciones emergentes y formas de organización descentralizadas y flexibles, aunque no endebles. Organizarse por afinidad significa básicamente buscar y alimentar relaciones basadas en valores, compromisos y pasiones compartidos, sin imponerlos a las demás. La afinidad también es importante porque muchas de las corrientes que nos inspiran rechazan el anarquismo —junto con todos los demás «ismos»— o simplemente no tienen mucho interés en él. Algunas de las personas que entrevistamos se autoproclaman anarquistas y son conocidas en los medios anarquistas. Otras han sido profundamente influidas por el anarquismo, este ha impactado en sus proyectos y en sus vidas, pero no se identifican mucho con la etiqueta. Otras mantienen tradiciones de autonomía y resistencia que provienen de otras fuentes, como los pueblos indígenas y las tradiciones no occidentales. Para muchas, la resistencia a la jerarquía, la violencia y la explotación ha sido algo intuitivo, una cuestión de supervivencia: simplemente, están forzando al Imperio a salir de sus vidas y así se unen a otr*s que hacen lo mismo.

Hay una conversación en curso, dentro y fuera del anarquismo, sobre el potencial de las relaciones fuertes que están arraigadas en la confianza, el amor, el cuidado y la capacidad de apoyarse y defenderse mutuamente. Para nosotr*s, las corrientes más emocionantes del anarquismo son las que animan y permiten a la gente vivir de forma diferente aquí y ahora, así como romper las divisiones entre la organización política y la vida cotidiana.

El inicio de una conversación

¿Cómo se pueden alimentar y defender estos procesos de transformación no solo en sus momentos más dramáticos y excepcionales, sino todo el tiempo? ¿Existen valores o sensibilidades comunes que impulsen relaciones vivas y sensibles en situaciones cambiantes, a la vez que se alejan del Imperio y del radicalismo rígido? ¿Qué pasaría si la alegría (como el proceso de incrementar la potencia de hacer cosas y afectar) se considerara fundamental para deshacer el Imperio? ¿Qué significa *militar* con alegría? ¿Cómo es la militancia cuando está impregnada de creatividad y amor?

Fue a partir de estas preguntas —antes mucho más vagas y confusas— que deliberadamente empezamos a tener conversaciones con otras personas. Y a todo esto, ¿quiénes somos nosotr*s? Vivimos en la llamada Columbia Británica de Canadá: Nick en Victoria y carla en Vancouver. Venimos de generaciones diferentes y tenemos experiencias de vida muy distintas en cuanto a género, clase, habilidades y educación. carla ha participado en la desescolarización, la disidencia juvenil y otras corrientes radicales desde hace un par de décadas. Se convirtió en mentora de Nick hace algunos años (cuando este se dio cuenta de que era un radical de veintitantos años sin muchos mentores de generaciones mayores, por cierto, un fenómeno común en el mundo anarquista y otros mundos afines). Lo que comenzó como una relación de tutoría y colaboración política se convirtió en una profunda amistad. En cuanto a nuestra organización, nos orientamos hacia los experimentos prefigurativos: intentamos contribuir a proyectos y formas de vida en los que somos capaces de vivir y relacionarnos de forma diferente con l*s demás, aquí y ahora, al igual que apoyamos a otr*s que hacen lo mismo. L*s dos somos colon*s blanc*s cis, y para nosotr*s esto ha significado tratar de escribir en conversación con personas con experiencias de vida y percepciones muy diferentes, incluyendo a personas indígenas, niñ*s y jóvenes, personas afrodescendientes y otras

personas de color, disidentes de género y trans, quienes luchan contra formas de violencia y opresión que nunca podremos conocer en carne propia. También hemos tratado de hablar con personas de una gran variedad de movimientos en muchos lugares diferentes de la Isla de la Tortuga (América del Norte) y América Latina.

A lo largo de un año y medio, hablamos con amistades y con amistades de amistades. Fue un proceso de investigación único, entre otras cosas, porque estábamos invitando a una conversación continua, pidiendo reflexiones y respuestas a nuestras ideas en continua evolución acerca de la militancia alegre y el radicalismo rígido. Entrevistamos formalmente a quince personas en total: Silvia Federici, adrienne maree brown, Marina Sitrin, Gustavo Esteva, Kelsey Cham C., Zainab Amadahy, Leanne Betasamosake Simpson, Melanie Matining, Tasnim Nathoo, Sebastian Touza, Walidah Imarisha, Mik Turje, Margaret Killjoy, Glen Coulthard y Richard Day. También mantuvimos muchas otras conversaciones informales con personas de orígenes diversos, de todas las edades, que influyeron mucho en nuestra forma de pensar.

Estas personas no son representantes de ningún grupo o movimiento en específico. Mucho menos las consideramos el epítome de la alegría, la militancia o el radicalismo. Son personas con las que compartimos valores y que nos inspiran y desafían. Todas ellas están comprometidas de diversas maneras a forzar la salida del Imperio de sus vidas y a revivir y alimentar otros mundos. Están involucradas en una diversidad de movimientos, luchas y formas de vida: los levantamientos en Oaxaca y Argentina; la agricultura a pequeña escala y la justicia alimentaria urbana; la liberación negra y la abolición de las prisiones; las luchas de los pueblos indígenas y la defensa de la tierra; los movimientos de justicia transformadora y restaurativa, la ecología radical y la permacultura; la búsqueda de comida y la okupación de viviendas; la disidencia juvenil y la desescolarización; el trabajo feminista y contra la violencia; la creación de espacios autónomos, queer y BIPOC[11]; la acción directa y la organización anticapitalista; todas estas y muchas más incluyen

bellas y feroces formas de ser y existir difíciles de describir con palabras. Las experiencias de las personas entrevistadas son muy variadas, comprenden desde compromisos a largo plazo con lugares y comunidades hasta espacios de pertenencia itinerantes y dispersos. Algunas están empapadas de teoría radical, y otras, de conocimientos adquiridos por experiencias vividas. Algunas son ampliamente conocidas en círculos radicales, mientras que otras, son queridas y respetadas por amistades, seres queridos y colaborador*s cercan*s.

A algunas de ellas les entrevistamos en persona, a otras por teleconferencia o correspondencia escrita. Hemos tratado de mostrar y mantener esta conversación en el libro, incluyendo extractos ampliados de algunas entrevistas, y poniéndolas en diálogo con nuestras propias ideas y con las del resto. Algunas de las personas entrevistadas se mostraron indudablemente entusiastas con esta noción de militancia alegre, les dio ánimo. Otras se mostraron más críticas, alertando sobre los peligros, las carencias y las confusiones, y cuestionando nuestras ideas. Hemos tratado de mostrar algunos momentos en los que nuestr*s interlocutor*s nos desafiaron y/o discreparon entre sí, sin enfrentar a nadie de manera simplista.

Aprendimos mucho de la agudeza de algunas de las personas indígenas y de color a las que entrevistamos, cuyas emociones están bajo constante vigilancia y regulación, al tiempo que sus luchas son borradas o convertidas en objeto de apropiación. Nos dijeron que centrarse en cosas como la bondad, el amor, la confianza y el florecimiento puede borrar las relaciones de poder —especialmente cuando viene de gente blanca como nosotras— . Esto puede acabar patologizando las llamadas emociones «negativas», como el miedo, la desconfianza, el resentimiento y la ira. Puede legitimar la fiscalización del tono y una defensa reaccionaria de la comodidad. Puede caer en mandatos simplistas de «ser amable» o «superar» la opresión y la violencia. Del mismo modo, señalar la importancia de la confianza y la franqueza puede ser peligroso e irresponsable en un mundo con tanta traición y violencia. Estos recelos nos han enseñado que la confianza y la vulnerabilidad son poderosas e irreductiblemente

arriesgadas, requieren límites. Nunca pueden convertirse en obligaciones o deberes.

También hemos constatado que el concepto de tristeza de Spinoza puede ser muy engañoso. En contraste con la alegría, significa la *reducción* de las potencias de afectar y ser afectad*. Inicialmente, habíamos llamado al radicalismo rígido «militancia triste», inspirándonos en otr*s pensadores de la corriente spinoziana.[12] Pero mientras que el concepto de militancia triste era inmediatamente intuitivo para algunas personas, para otras resultaba frustrante debido a su resonancia con el dolor y la pena, que son una parte irreductible de la vida y la lucha. Interpretado así, podría verse como menosprecio de la pena y del dolor. Por esta razón, en este libro hemos descentralizado el concepto de tristeza, si bien intentamos aferrarnos a lo que significaba para Spinoza. En su lugar, utilizamos a menudo palabras como estancamiento, rigidez y agotamiento, que connotan una pérdida de poder colectivo y el modo en que el Imperio y el radicalismo rígido nos mantienen atrapad*s. Con la expresión militancia alegre intentamos llegar a una multiplicidad de transformaciones y mundos en movimiento, no obstante reconocemos el peligro de asumir que todas las personas estamos en la misma situación, y con ello, borrar la diferencia y los antagonismos. Las mujeres BIPOC, las personas trans, disidentes de género y de dos espíritus[13], en particular, han trabajado mucho para mostrar las especificidades de la opresión a la que se enfrentan, así como la singularidad de su resistencia y de los mundos que van creando.

Ante esto, tenemos sobre todo preguntas e ideas tentativas. ¿Puede la militancia alegre afirmar y explorar una multiplicidad de luchas y formas de vida sin homogeneizarlas? Al sintonizar con el carácter abierto de las situaciones, ¿cómo contribuye la alegría a deshacer las tendencias universalizadoras y colonizadoras de la teoría y la práctica radical occidental? ¿Pueden los movimientos autoexplorarse para permitir el aprendizaje y la transformación mutua, en lugar de borrar las diferencias?

Aquí nos gusta pensar en espacios dinámicos, más allá de las normas fijas o, en el otro extremo, del relativismo del

«todo vale». Fuera de esta falsa dicotomía, está el ámbito de las relaciones vivas, que responden y hacen que las personas, juntas, sean capaces de hacer cosas nuevas, *sin* imponerse a las demás. Es en este espacio donde nociones como la apertura, la curiosidad, la confianza y la responsabilidad pueden florecer efectivamente, pero no como formas fijas que se aplican en todas las partes, sino como formas de relacionarse que se mantienen vivas cultivando límites cuidadosos, selectivos y feroces. Para florecer, la alegría exige bordes afilados.

¿Cómo diferenciar cuándo hay que abrirse y mostrarse vulnerables, y cuándo trazar líneas en la arena para luchar? ¿En quién confiar, y cómo? ¿Cuándo merece la pena luchar por las relaciones y cuándo hay que abandonarlas? No se trata de preguntas con respuestas preestablecidas, sino que se responden una y otra vez, mediante muchas respuestas. Una consecuencia crucial de aferrarse a la alegría es admitir que las personas tomarán diferentes caminos y tendrán diferentes prioridades. Los movimientos y las formas de vida divergen y a veces entran en conflicto. No hay ninguna carta o consigna que pueda jugarse para dictar un camino por encima de otros: ni el Estado, ni la moral, ni los imperativos estratégicos de unidad o de construcción de movimientos. El encuentro con la diferencia puede dar lugar a nuevas potencias, vínculos fuertes y nuevas formas de lucha. O bien, dicho encuentro puede resultar más confuso y difícil, mezclando distancia y cercanía... O puede significar que, de plano, nos manden a la chingada. Por todas estas razones, intentamos compartir algunos de nuestros propios valores y algunas de las luchas y movimientos que nos inspiran profundamente, sin decir que son correctos para todo el mundo o que l*s demás deban compartir nuestras prioridades.

Estructura del libro

Este libro está estructurado en cinco capítulos. Cada capítulo examina el Imperio desde una perspectiva diferente, mostrando cómo se deshace en los bordes y en las grietas. El capítulo 1 sugiere que el Imperio funciona, cada vez más, mediante el sometimiento y la acumulación de impotencia. Respaldado por la violencia, sus promesas de felicidad funcionan como un anestésico que pretende cerrar las posibilidades de transformación. La alegría es el crecimiento de un pensamiento y un hacer que deshacen esta sujeción asfixiante.

En el capítulo 2 analizamos cómo el Imperio mantiene su dominio a través de la moral y las relaciones tóxicas. Como alternativa a la falsa elección entre el moralismo del deber o el individualismo aislado, recuperamos una concepción de la ética relacional desde la corriente spinoziana. En conversación con otr*s, mediante esta ética relacional pensamos las potencias y los peligros de las alianzas en el marco de la división colonial y otras formas de opresión, sugiriendo que el dominio del Imperio se deshace mediante la apertura selectiva, los límites audaces y las formas (nuevas y antiguas) de amistad y parentesco.

En el capítulo 3, profundizamos en la ética relacional, argumentando que la militancia alegre se sustenta en valores emergentes —nociones comunes— de confianza y responsabilidad. Sugerimos que estas capacidades nos han sido robadas por la dependencia forzada de las infraestructuras e instituciones del Imperio que monopolizan las formas de vivir y morir junt*s. Basándonos en las historias de la justicia transformadora, la disidencia juvenil y las luchas de los pueblos originarios, examinamos algunas experiencias en las que se ha logrado deshacer esta dependencia y resolver los problemas de manera autónoma.

Los capítulos 4 y 5 analizan las maneras en que el Imperio se ha infiltrado en los movimientos y en los espacios radicales. Paradójicamente, los intentos de erradicar el Imperio han alimentado algunas de sus tendencias más debilitantes, como

la sospecha, el moralismo, la rigidez y la vergüenza, convirtiendo la política radical en una competencia en lugar de un proceso compartido y enriquecedor. En el capítulo 5, contamos tres historias enmarañadas sobre el surgimiento histórico del radicalismo rígido, observamos cómo la ideología ha impregnado el marxismo, el anarquismo y otros movimientos; cómo la educación formal ha promovido una búsqueda paranoica de defectos y limitaciones; y cómo la moral surge en los espacios radicales, llevando a la culpa, la vergüenza y el conservadurismo. En cada una de las historias tratamos de mostrar cómo el radicalismo rígido se deshace y es rechazado constantemente por otras formas de ser, por medio de una respuesta ética, relaciones fuertes y nociones comunes.

En última instancia, nos gustaría que la militancia alegre se asocie a las preguntas y la curiosidad, y no a respuestas o instrucciones fijas. En este sentido, esperamos que este libro contribuya a otras conversaciones similares y ayude a cada cual a descubrir por cuenta propia cómo evitar la rigidez y el estancamiento, a explorar cómo sería una resistencia que pueda florecer...

1 Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, Crossing Press, 1984, p. 4 [ed. cast.: *La hermana, la extranjera*, Madrid, Horas y Horas, 2013].

2 Raoul Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life*, trans. Donald Nicholson-Smith, Seattle, Rebel Press, 2001, p. 26 [ed. cast.: *El tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Barcelona, Anagrama, 2006].

3 Michel Foucault, «Preface» a Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1983, pp. xi-xiv [ed. cast.: *El antiedipo, Barcelona*, Paidós, 1985].

4 Como señala Rafael Mondragón, «el fascismo social es responsabilidad de todos nosotros. Se incuba en los lugares en donde las certezas tristes llevan a la construcción de recetas. Esas recetas pueden construirse con los planteamientos más críticos: hoy, por ejemplo, pueden remitir a significantes tan variados como el neoliberalismo, el amor romántico o el sueño de una sociedad sin Estado. Son recetas cuando se asumen como el final de la argumentación, y no el punto de partida para la exploración de un enigma». Rafael Mondragón Velázquez, «Contra el fascismo social», Revista Común, 11 de marzo, 2020, disponible en https://revistacomun.com/blog/contra-el-fascismo-social/ [N. de T.]

5 En el original grumpywarriorcool. Este término fue acuñado por armory starr y se refiere a una forma de militancia en la que se conjugan ciertos elementos como un discurso genérico de «diversidad» que enmascara la supremacía blanca y el patriarcado; cuotas de audacia y autosacrificio; narrativas individualistas basadas en la lucha contra nuestra propia crianza que justifican nuestra posición política; una fetichización de la acción directa disruptiva y la visibilidad opaca que trae consigo; un radicalismo intelectual con justas dosis de corrección política, así como espacios activistas fríos y poco acogedores pero supuestamente muy «congruentes». Para starr esto es la expresión o el síntoma de cómo la blanquitud y el patriarcado se cuelan en los espacios de organización radical, a pesar del trabajo de solidaridad y la oposición explícita a estas formas de opresión. [N. de E.]

6 El concepto de secreto público se originó en el situacionismo, nosotr*s lo tomamos del Instituto de la Conciencia Precaria cuando sugieren que la ansiedad es un secreto público del capitalismo contemporáneo. Ver Instituto de la Conciencia Precaria, «Anxiety, Affective Struggle, and Precarity Consciousness-Raising», Interface, núm. 6/2, 2014, pp. 271-300.

7 L*s autor*s remiten al concepto desarrollado por Antonio Negri y Michael Hardt. Para Negri y Hardt, el imperialismo clásico, propio de la dominación europea y de la expansión capitalista, se ha reconfigurado en el nuevo orden político de la globalización. Si el imperialismo clásico exigía el establecimiento, refuerzo y

vigilancia de unas fronteras distintivas que delimitaban el ámbito de acción, lo que caracteriza al Imperio de Hardt y Negri es una racionalidad y una condición que rompe esa lógica e incorpora todo el terreno global en su ámbito de juego y alcance. Su actividad no remite a ninguna metrópolis o clase dominante, su acción de dominio está descentralizada y desterritorializada. Por la misma razón, no existe una identidad ligada a tal centro de poder que sea unitaria y sirva de punto de referencia básico. Maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales a través de redes de mando adaptables. Es una gobernanza a la que no le basta con regular las interacciones humanas, aspira a un dominio de la vida social y biológica en su totalidad. En ese sentido, la creación de valor y riqueza tiene que ver con la producción biopolítica. [N. de E.]

8 Hemos tomado la decisión de traducir capacities por potencias, en lugar de capacidades, porque creemos que el espíritu de la palabra va de la mano con la definición teórica de «potencia» transversal en el libro, además se evita así una interpretación capacitista sobre este texto. [N. de E.]

9 Alfredo M. Bonanno, *Armed Joy*, Londres, Elephant Editions, 1998, disponible en https://theanarchistlibrary.org/library/alfredo-m-bonanno-armed-joy [ed. cast.: *El placer armado*, Chile, Cuadernillos Incendiarios, 1995].

10 Ver, por ejemplo, John Holloway, *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Londres Pluto Press, 2005, pp. 19–42 [ed. cast.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Revista herramienta, 2005]; The Invisible Committee, *To Our Friends...*, pp. 216–219 [ed. cast.: *A nuestros amigos*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2015].

11 En inglés, este acrónimo significa "negro, indígena y persona de color" (black, indigenous y people of color). [N. de E.]

12 El concepto de militancia triste viene de Michel Foucault y el Colectivo Situaciones. Ver Foucault, «Preface...»; Colectivo Situaciones, «Something More on Research Militancy: Footnotes on Procedures and (In)Decisions» en Erika Biddle y Stevphen Shukaitis (eds.), *Constituent Imagination*, Oakland (Ca.), AK Press, 2007, pp. 73—93 [ed. cast.: «Algo más sobre la Militancia de Investigación. Notas al pie sobre procedimientos e (in)decisiones» en *Nociones comunes*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004].

13 En el original "Two-Spirit". Término utilizado por algunos pueblos amerindios de América del Norte para describir a personas nativas de sus comunidades que desempeñan un papel ceremonial y social tradicional de tercer género (u otras variantes de género) en sus culturas. [N. d. E.]

Imperio, militancia y alegría

Amistad, libertad, ética

Un concepto es un ladrillo. Puede ser utilizado para construir un palacio de la razón. O puede ser arrojado a través de una ventana.

BRIAN MASSUMI[1]

Personalmente, quiero nutrir la vida cuando me hunda en la lucha. Quiero que el nutrir la vida SEA mi lucha.

ZAINAB AMADAHY[2]

1

La resistencia y la alegría están en todos lados

Cualquiera que se ha visto transformad* a través de una lucha puede atestiguar su propia potencia para generar más resistencia, creatividad, acción y perspectiva. Esta sensación de poder colectivo (la sensación de que las cosas son diferentes, de que somos diferentes y de que se está formando un «nosotr*s» que no existía antes) es a lo que nos referimos con transformación alegre. La transformación alegre implica una nueva concepción de la militancia, la cual surge en los múltiples movimientos de hoy en día. Militar desde la alegría significa estar en sintonía con las situaciones o con las relaciones, aprender a participar activamente en ellas y apoyar la transformación en curso, en lugar de dirigirla o controlarla.

En todos lados, la gente está recuperando, sosteniendo y reinventando mundos que son más intensos y vivos que el estilo de vida que nos ofrece el Imperio. La red de control que explota y administra la vida —desde las formas más brutales de dominación hasta la más sutil inyección de ansiedad y aislamiento— es lo que llamamos Imperio. Esto incluye los sistemas interconectados del colonialismo, la supremacía blanca, el Estado, el capitalismo, el capacitismo, la discriminacion por edad y el heteropatriarcado. Utilizar una palabra para englobar todo esto es arriesgado porque podemos acabar imaginando al Imperio como algo estático, cuando en realidad es un conjunto de procesos complejos que separan a las personas de su poder, su creatividad y su habilidad para conectar con las demás y con sus mundos.

Decimos *mundos*, en plural, porque parte del poder del Imperio consiste en sumergirnos dentro del mismo mundo, bajo la misma moral, historia y dirección, convirtiendo las diferencias en divisiones jerárquicas y violentas. A medida que surgen otros mundos, a través de la resistencia y la transformación, también se revelan otros aspectos de la violencia del Imperio. Las insurrecciones y las revueltas en las calles muestran que la policía es una banda armada y que «mantener la paz» es, en otras palabras, una guerra. La lucha contra la violencia sexual nos muestra los métodos en los que la cultura de la violación continúa estructurando nuestro día a día. Las luchas de los pueblos originarios revelan de forma concreta la persistente ocupación de los colonos (y la farsa de pedir disculpas por el genocidio y el despojo, como si fueran cosas del pasado). La dificultad de constituir asambleas en las que podamos formular problemas junt*s, tomar decisiones colectivas y cuidarnos mutuamente demuestra en términos prácticos la profunda alienación e individualismo de la vida bajo el Imperio. Tratar de ejercer una crianza infantil y compartir espacios con niñ*s sin controlarles nos permite percatarnos de cómo la discriminación por edad y la escolarización ahogan a la juventud, al tiempo que segregan a las distintas generaciones. Las luchas contra el racismo y la supremacía blanca nos revelan la continuidad entre la esclavitud y la segregación históricas. Las recientes encarcelaciones en masa nos muestran cómo los viejos cazadores de esclav*s han evolucionado para convertirse en policías, y cómo las plantaciones han dado forma a las prisiones.[3] Los movimientos de migrantes revelan la violencia interconectada entre las fronteras, el imperialismo y la ciudadanía. Y la constante resistencia al capitalismo, aunque a veces sea fugaz o esporádica, siempre revela la subordinación, la humillación y la explotación que requiere el capital. A la vez que estas luchas se conectan y resuenan, la precariedad del Imperio se revela en todas partes como omnipresente y devastadora.

No hay duda de que vivimos en un mundo de horrores entrelazados. Las fronteras se tensan alrededor de los cuerpos, mientras el capital fluye con mayor libertad; las corporaciones drenan los lagos para vender agua embotellada; las deudas proliferan como herramientas de control y desposesión; los gobiernos y las corporaciones atacan la tierra, mientras los cuerpos indígenas anuncian iniciativas de reconocimiento y reconciliación controladas por el Estado; la vigilancia se vuelve cada vez más ubicua; las adicciones, la depresión y la ansiedad se propagan junto con nuevas drogas cuyo fin es mantener a los cuerpos trabajando; la gentrificación divide barrios para abrir paso a las urbanizaciones de lujo; por lo general, la gente es atada a trabajos que detestan; el mundo entero se está volviendo tóxico; se lanzan bombas desde drones teledirigidos por soldados; observamos un discurso codificado de criminalidad que define a los cuerpos negros como amenazas, haciéndolos blanco de asesinato y encarcelamiento; se agudizan las catástrofes climáticas y ecológicas, mientras los líderes mundiales debaten los objetivos de reducción de emisiones de dióxido de carbono; cada vez somos más quienes dependemos de alimentos y artefactos fabricados a medio planeta de distancia bajo condiciones brutales; se nos incita a pasar más tiempo tocando nuestras pantallas que con la gente que amamos. En definitiva, es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo.[4]

Sospechamos que cualquiera que esté leyendo esto conoce y siente, de una u otra forma, el horror al que nos referimos. Por supuesto, cuando decimos que las luchas revelan la violencia del Imperio, no queremos decir que antes fueran ignoradas. Pero las oleadas de resistencia e insurrección hacen que este conocimiento sea *palpable*, lo cual nos obliga a responder. No es que la gente descubra primero cómo funciona la opresión y luego se organice o resista. Más bien, son la resistencia, la lucha y la transformación vividas las que hacen posible sentir el poder colectivo, y así, forjar nuevos caminos.

Tristeza y sometimiento

> *No, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario.*
>
> DELEUZE Y GUATTARI[5]

Para poder gobernar, quienes están en posiciones de poder necesitan constantemente aplastar y someter las fuerzas de transformación. No solo exigen obediencia: necesitan que l*s súbdit*s sean alejados de sus propias potencias. Como escribe Audre Lorde: «Toda opresión ha de corromper o distorsionar las diversas fuentes de poder dentro de la cultura de los oprimidos que pueden proporcionar energía para el cambio».[6] El dominio del Imperio es cada vez más efectivo: impregna nuestras emociones, relaciones y deseos, propagando los sentimientos de vergüenza, impotencia, miedo y codependencia. Hace que las relaciones capitalistas se experimenten como inevitables e incluso deseables.

Muchas corrientes radicales comparten la idea de que estas formas de violencia y control son, en última instancia, tóxicas. Por ejemplo, para que los hombres «disfruten» de los beneficios de la masculinidad patriarcal, deben mutilar sus capacidades de vulnerabilidad y cuidado, reemplazándolas por conductas violentas y enajenadas construidas desde la vergüenza y la herida. Para que las personas blancas se conviertan en personificaciones de la blanquitud, hay que interiorizar la soberbia y la hostilidad a las diferencias, ocultando las formas en que nuestras vidas se sostienen sobre la violencia y la explotación institucionalizada. Quienes colonizan deben construir sus vidas sobre un legado vivo de genocidio, en deuda con la extracción y el continuo despojo. Ser privilegiad* en el Imperio significa estar protegid* de sus violencias y degradaciones más extremas, y estar inscrit* en una forma de vida que reproduce la violencia. Lo que suele llamarse privilegio no tiene nada que ver con la prosperidad y la alegría. Este es el motivo por el cual

la mayoría de los hombres blancos, por ejemplo, son algunas de las personas más atrofiadas y cerradas en términos emocionales que existen. Con esto no queremos negar que haya placeres, riqueza y seguridad asociados a la blanquitud, la masculinidad heteropatriarcal y otras formas de privilegio. Por el contrario, es para insistir que tod*s potencialmente tenemos un interés en deshacer los privilegios (y la violencia constante que los mantiene) en tanto parte de la lucha de transformación. Como Jack Halberstam escribe en la introducción de los *Abajocomunes*:

> La misión para los moradores de los abajocomunes es reconocer que cuando se busca mejorar las cosas, no lo estás haciendo solo por el Otro, sino también por ti. Mientras los varones piensen que están siendo «sensibles» al volverse feministas, mientras la gente blanca piense que están haciendo lo correcto al oponerse al racismo, nadie va a ser capaz de adoptar la misión de echar «abajo esta mierda», y esto, hasta que no se den cuenta de que las estructuras a las que se oponen no son únicamente nocivas para algunos de nosotros, sino que son nocivas para todos. Las jerarquías de género son nocivas tanto para los hombres como para las mujeres y son realmente nocivas para el resto de nosotros. Las jerarquías raciales no son racionales y ordenadas, son caóticas y sin sentido, y deben ser combatidas por todos aquellos que se benefician de ellas de algún modo. O, como dice Moten: «La coalición surge de nuestro reconocimiento de que esto está jodido para ti, al igual que para nosotros. No necesito tu ayuda. Solo necesito que te des cuenta de que esta mierda te está matando, a ti también, aunque de manera más sutil, ¿lo ves, imbécil?».[7]

El Imperio nos está matando a tod*s de diferentes maneras y, a la vez, tod*s estamos marcad*s por increíbles legados de movimientos y rebeliones diferentes entre sí. Las formas de control del Imperio nunca son totales ni están garantizadas. La palabra «sabotaje» viene de quienes destruían la maquinaria de las

fábricas arrojando sus zapatos de madera (*sabots*) en los engranajes de las primeras fábricas europeas. L*s esclav*s rompían sus herramientas en el campo, envenenaban a sus amos, aprendían a leer en secreto e inventaban formas subversivas de canto y danza.

El Imperio reacciona a la resistencia afianzando y acumulando lo que Spinoza llamó *tristeza*: la reducción de nuestra potencia para afectar y ser afectad*s. Hemos elegido no utilizar mucho esta palabra en el libro porque nos dimos cuenta de que puede ser engañosa, pero nos interesa el concepto. Del mismo modo que la alegría se confunde con la felicidad, es frecuente escuchar la palabra «triste» como una emoción, pero no del modo que pretendía Spinoza: una reducción de potencias. Para Spinoza, la tristeza es parte de la vida. No puede ser evitada o eliminada por completo. Todas las cosas, crecen, menguan y mueren eventualmente, y el proceso puede generarnos pensamiento, resistencia y acción. La tristeza y la felicidad pueden entrelazarse de formas complejas. Pero el Imperio acumula y propaga la tristeza. Inspirándose en Spinoza, Deleuze la describe así:

> Vivimos en un mundo por lo general desagradable, donde no solo las personas sino los poderes establecidos tienen interés en transmitirnos afectos tristes. La tristeza, los afectos tristes, son todos aquellos que reducen nuestro poder de acción. Los poderes establecidos necesitan nuestra tristeza para hacer esclavos. El tirano, el cura, los captores de nuestras almas necesitan persuadirnos para que creamos que la vida es difícil y una carga. Los poderes establecidos necesitan reprimirnos no menos que angustiarnos para administrar y organizar nuestros pequeños e íntimos temores.[8]

El Imperio propaga y transmite afectos tristes. La tristeza se queda con nosotr*s, nos hace desear sus ritmos. Situaciones terribles se hacen sentir como si fueran inevitables. Por este motivo, hablamos del arraigo de la tristeza en sentido spinoziano,

como algo embrutecedor, agotador, desempoderante, individualizador y que aísla. Pero su atrincheramiento puede que no se experimente como algo agonizante, ni siquiera desagradable: incluso puede experimentarse como algo agradable, aburrido o seguro. Hemos visto que la noción de «sujeción» es útil, en este caso, porque va más allá de la noción de poder de arriba a abajo. En una entrevista, el académico y activista trans Dean Spade explica por qué usa este término en lugar de «opresión»:

> El término «sujeción» sugiere una serie de relaciones más complejas, donde estamos constituidos como sujetos de estos sistemas, participamos en la resistencia dentro de estos sistemas, gestionamos y somos gestionad*s dentro de estos sistemas, y podemos tener momentos en los que vemos y explotamos las grietas y los bordes de estos sistemas. Decidí introducir este término, a pesar de su desconocimiento en la mayoría de los ámbitos activistas de los que formo parte, porque considero que su intervención era necesaria en mi argumento de cómo funciona el poder.[9]

Hoy, especialmente en los centros metropolitanos de los que se hacen llamar países «desarrollados», los sujetos están inmersos en un denso tejido de control. Algun*s de nosotr*s somos canalizad*s a formas de vida que son compatibles y cómplices con la explotación y la violencia continua, mientras que otras poblaciones son seleccionadas para morir lentamente. Se inventan nuevas formas de sujeción a fin de contener cada nueva rebelión, enrolando a los sujetos para que participen en este confinamiento. Las prisiones y la vigilancia policial llegan a ser experimentadas (principalmente por la gente blanca) como formas de seguridad y protección. La misoginia es erotizada y la cosificación alcanza nuevos niveles, tomando nuevas formas. Los deseos de acumulación y opulencia se sofistican en medio de una creciente desigualdad. A través de los celulares y las redes sociales, la vigilancia y el control son cada vez más participativos. Cuando operan, estas formas de sujeción no se experimentan

como imposiciones sino como deseos, como un cálido abrazo o un tirón insistente.

La alegría no es la felicidad

Queremos separar la felicidad de la alegría con la esperanza de aclarar lo que entendemos por militancia alegre. La felicidad que nos ofrece el Imperio no es lo mismo que la alegría, aun cuando convencionalmente se entiendan como sinónimos. Por ejemplo, el Oxford English Dictionary define la alegría simplemente como «un sentimiento de gran placer o felicidad».[10] La felicidad se ha convertido en una herramienta de sometimiento, pero la transformación alegre deshace los efectos embrutecedores del Imperio.

Bajo el Imperio, la felicidad se considera un deber y la infelicidad, un trastorno. En lugar de productos, las empresas de marketing venden, cada vez más, experiencias felices: la felicidad consiste en unas relajantes vacaciones en la playa, una noche intensa en el bar, una bebida refrescante un día caluroso, la plenitud y la seguridad de la jubilación. Como consumidores, se nos presiona para convertirnos en conocedor*s de nuestro propio gusto, con un sentido cada vez más refinado de los tipos de consumo que nos harían felices. Como trabajador*s, se espera que encontremos plenitud en el trabajo. El neoliberalismo anima a sus súbdit*s a basar nuestras vidas en la búsqueda de esta felicidad, prometiendo placer, dicha, realización, excitación, regocijo o satisfacción siempre de acuerdo a nuestros gustos e inclinaciones... y siempre sensible a nuestro presupuesto.

La búsqueda de la felicidad no pasa solo por el consumo. El Imperio también vende el rechazo a la creciente movilidad y al consumismo como otra forma de plácido confinamiento: la persona se da cuenta de que lo que «realmente le hace feliz» es una vida en un pequeño pueblo donde todo el mundo sabe su nombre, o una humilde familia nuclear, o el poliamor cachondo y sexy, o los viajes, o las bromas ingeniosas y los juegos de palabras,

o aprender a cocinar o a bailar, etc. No es que esto esté mal. Al contrario, claro que mucha gente utiliza la comida, el baile, el sexo, la intimidad o los viajes como luchas y vínculos transformadores. Pero el Imperio vacía estas y otras actividades de su potencial, invitándonos a moldear nuestras vidas en busca de la felicidad como el máximo objetivo de la existencia. Rebecca Solnit lo explica con contundencia:

> La felicidad es una especie de meta ridícula que se supone que todos perseguimos como los perros persiguen los coches; sugiere que hay una especie de bienestar constante... puedes sentirte segura de ti misma, puedes sentirte amada, pero creo que la alegría aparece solo por momentos y luego tienes otras cosas importantes que atender. La felicidad —como el «alfombrado» o «tapiz» de la psique— está sobrevalorada.[11]

En esta línea, la teórica feminista Sara Ahmed escribe: «Estar condicionada por la felicidad es conformarte con tu condición o incluso experimentarla agradable [...] así, el consenso se produce compartiendo objetos felices, creando una manta reconfortante que a la vez sofoca el potencial que el cuerpo tiene de ser afectado de otras maneras».[12]

Como un tapiz de pared a pared, o una manta calientita, la búsqueda de la felicidad cierra otras posibilidades, otras texturas y afectos. Ahmed muestra cómo la promesa de la felicidad puede ser traicionera, animándonos a ignorar o a alejarnos del sufrimiento (propio o ajeno) cuando este amenaza nuestra felicidad. Esta promesa tiene una lógica racial y de género: el Imperio está diseñado para asegurar la felicidad de los hombres blancos en particular, mientras que los sentimientos de las mujeres, disidentes de género, personas trans o racializadas son intensamente vigilados. Como escribe la estudiosa y artista Leanne Betasamosake Simpson:[13]

> Se me dice constantemente que no puedo enojarme si quiero un cambio transformador, que la

> expresión de la ira y la rabia como emociones son erróneas, equivocadas y contraproducentes para «el movimiento». El mensaje subyacente en estas afirmaciones es que a nosotras, como personas integrantes de pueblos indígenas y negros, no se nos permite expresar toda la gama de emociones humanas. Se nos anima a suprimir las respuestas que no se consideran aceptables o respetables para la sociedad de los colonos. Pero la respuesta emocional correcta a la violencia dirigida contra nuestras familias es la rabia.[14]

Simpson muestra cómo la restricción de las emociones negativas puede tener lugar en los propios movimientos: las consignas de ser feliz, agradable o amable pueden sostener la violencia hasta que explota en ira y antagonismo. La infelicidad se patologiza junto con las llamadas emociones «negativas», tales como la rabia, la desesperación, el resentimiento y el miedo cuando se interponen en el camino de las formas de felicidad prometidas.

Para quienes rechazan estos imperativos, el control y la coerción operan en las promesas de felicidad. Ser percibid* como una amenaza para la felicidad de l*s demás (especialmente la de los hombres blancos) puede ser letal. Estas enmarañadas redes de sometimiento estructural se presentan como defectos o patologías individuales. La infelicidad, la indignación y el dolor se perciben entonces como trastornos individuales que deben tratarse con fármacos, autoayuda, terapia u otras respuestas atomizadoras.

No es que la felicidad esté mal o que ser felices implique ser cómplices del Imperio. La felicidad también puede ser subversiva, peligrosa y parte de un proceso a través del cual podemos volvernos más viv*s y fuertes. Pero la felicidad tiende a perder su potencial transformador cuando se convierte en algo a lo que hay que aferrarse o perseguir como el sentido único de la vida. Y si no somos felices (si hay depresión, ansiedad, adicción o «locura»), se nos encomienda la tarea de sanarnos por nuestra cuenta, o al menos de controlar los síntomas. La alfombra de la felicidad es un anestésico bajo el Imperio.

El reto no es rechazar la felicidad en favor del deber o el autosacrificio, sino iniciar procesos de pensamiento, sentires y acciones que deshagan el sometimiento, empezando por la vida cotidiana. Debido a que el Imperio ha dado forma a nuestras propias aspiraciones, estados de ánimo e identidades, esto siempre implica lidiar con partes o aspectos de nosotr*s mism*s. Esta es una de las cuestiones fundamentales que atraviesa la corriente spinoziana: ¿cómo es posible que las personas deseen sus propias y asfixiantes formas de sujeción? ¿Cómo llegamos a desear las formas de vida violentas y agotadoras del Imperio? ¿Cómo los movimientos transformadores se ven arrastrados a los ritmos del capitalismo y del Estado? Y lo que es más importante, ¿cómo provocar algo diferente?

Dado que el Imperio tiene control sobre nuestros deseos y ritmos de vida, deshacerlo no puede consistir en descubrir una verdad única o revelarla al resto, como si tod*s hubiéramos sido engañad*s. El tipo de transformación que nos interesa no consiste en convertir a la gente o en perseguir la claridad.

El poder de la alegría

Hacer hincapié en la alegría, en contraste con la felicidad, implica alejarse de los hábitos, las reacciones y las emociones reglamentadas. Burbujeando entre las grietas del Imperio, la alegría rehace a las personas mediante la resistencia contra las fuerzas de sujeción. La alegría es un proceso de desubjetivación, un desarreglo, una intensificación de la vida misma.[15] Mientras que la felicidad se utiliza como un anestésico adormecedor que induce a la dependencia, la alegría implica el crecimiento de la capacidad de las personas para hacer y sentir cosas nuevas que rompan esta dependencia. Bajo la acepción clásica de *estética*, antes de que el pensar y el sentir estuvieran separados, la alegría significa el aumento de nuestra capacidad de percibir con los sentidos. Como explicó el activista y escritor mexicano Gustavo Esteva en la entrevista:

> Utilizamos la palabra «estética» para aludir al ideal de belleza. El significado etimológico, casi perdido, asocia la palabra a la intensidad de la experiencia sensual; significa ser perceptivo, agudizar los sentidos. Ese significado se mantiene en palabras como anestesia. Si comparamos un funeral organizado por una familia moderna de clase media y uno en un pueblo de México o de la India, podemos ver el contraste en la forma de expresar, o no, sus sentimientos y cómo la alegría y la tristeza pueden combinarse con gran intensidad.[16]

Esteva nos sugirió que *sentipensar* sigue teniendo este significado en español: la convicción de que no se puede pensar sin sentir, ni sentir sin pensar. Como explicó la académica feminista Silvia Federici cuando la entrevistamos, la alegría es una sensación palpable de poder colectivo:

> Me gusta la distinción entre felicidad y alegría. Me gusta la alegría, como a ustedes, porque creo que la alegría es una pasión activa. No es un estado estancado del ser. No se trata de la satisfacción con las cosas tal y como son. Es parte de sentir que ciertas fuerzas crecen en ti y en la gente que te rodea. Es un sentimiento, una pasión que proviene de un proceso de transformación. Es un proceso de crecimiento, y no de satisfacción con tu situación. Acudiendo a Spinoza de nuevo, esto significa que comprendes la situación y actúas de manera que sientes que estás comprendiendo y avanzando, de acuerdo con lo que se exige en el momento. Entonces, sientes que tienes el poder de cambiar y, al mismo tiempo, que vas cambiando con lo que ya estás haciendo, junto a otras personas. La alegría no es resignarte con lo que ya existe.[17]

Este sentimiento de poder cambiar la propia vida y las circunstancias está en el centro de la resistencia colectiva, las insurrecciones y la construcción de alternativas de vida bajo el Imperio. La alegría es el sentipensar, el pensamiento-sentimiento

que surge de volverte capaz y, a menudo, esto implica sentir muchas emociones a la vez. También resuena con lo que la poeta e intelectual negra Audre Lorde llama erótico:

> Porque una vez que empezamos a sentir profundamente todos los aspectos de nuestra vida, empezamos a exigirnos a nosotras mismas y a nuestras ambiciones vitales una concordancia con esa alegría de la que nos sabemos capaces. Nuestro conocimiento erótico nos empodera, se convierte en una lente a través de la cual escudriñamos todos los aspectos de nuestra existencia, obligándonos a evaluarlos honestamente en términos de su significado en nuestras vidas. Y esto supone una gran responsabilidad, proyectada desde el interior de cada una de nosotras, para no conformarnos con lo convenido, lo mediocre, lo convencionalmente esperado, ni lo meramente seguro.[18]

Lorde deja claro que esta capacidad de sentir no consiste en un placer fugaz ni en una satisfacción: seguir su línea requiere responsabilidad, alejarse de la comodidad y la seguridad, y esto deshace el estancamiento, hace intolerables las comodidades anquilosadas. Por su parte, en la entrevista con la escritora y activista adrienne maree brown, ella plantea que la alegría es la capacidad de estar más plenamente presentes en nosotr*s mismas y en el mundo:

> Me siento afortunada de que mi madre me leyera muchas veces *El Profeta* de Khalil Gibran. Este libro habla de cómo el dolor deja espacio a la alegría y viceversa. Eso me ha ayudado mucho. En los últimos años he estado aprendiendo educación somática, cómo estar en mi totalidad, con mi trauma, con aquello que detona cosas en mí, con mi brillo. Se trata de estar presente, de estar despierta dentro de tu vida real, en tiempo real.[19]

En este sentido, la alegría no se consigue evitando el dolor, sino luchando en medio y a través de él. Abrir espacio a los sentimientos colectivos de rabia, dolor o soledad puede ser profundamente transformador. El Imperio, por el contrario, trabaja para mantener a sus súbdit*s atascad*s en la tristeza individualizada, retenid*s en relaciones y hábitos que resultan agotadores, tóxicos y privatizadores. Este estancamiento puede ser impulsado por la búsqueda de la felicidad misma y el intento de adormecer o evitar el dolor. Por el contrario, estar más presentes significa sintonizar con lo que nos afecta y participar activamente en las fuerzas que nos conforman.

Esta sintonía puede ser sutil y tierna, o bien, puede implicar un rechazo violento. A veces estos cambios son apenas perceptibles y llevan décadas. Otras veces, son dramáticos y sacuden el mundo. Para Deleuze, el punto de partida del pensamiento son esos espacios reducidos en los que las personas se ven acorraladas por las fuerzas de la sujeción. No es un acto de voluntad individual, sino un grito que interrumpe las fuerzas insoportables, abriendo espacio para un combate más activo.[20] Por eso, tantos movimientos y luchas comienzan con un grito de rechazo: ¡NO! ¡Ya basta![21] ¡Suficiente! ¡Vete a la chingada! Estos gritos interrumpen los poderes de sujeción del Imperio y hacen posibles nuevas prácticas y nuevos mundos. Una chispa de rechazo puede desencadenar una oleada de rabia e insurrección colectiva. De este modo, la alegría puede surgir de la desesperación, la rabia, la desesperanza, el resentimiento u otras emociones consideradas «negativas».

Del mismo modo, desde una vertiente nihilista, l*s autor*s anónim*s de la revista queer *Bædan* definen el gozo como algo que excede el simple disfrute o el placer, concibiéndolo como una ruptura extática en el orden social impuesto por el Imperio:

> Debemos analizar esta distinción entre placer y dolor como una inscripción del orden social sobre nuestros cuerpos. Y del mismo modo, son los placeres mundanos y minúsculos producidos a través de los acuerdos de poder contemporáneos los que nos hacen depender de estos para nuestro bienestar.

> Al abolir ambos lados de esta distinción, el gozo[22] nos aleja del dolor como instinto de autoconservación, y del placer, como soborno seductor de la sociedad. El gozo es el proceso que nos libera momentáneamente de nuestro miedo a la muerte (literal o figurada), el cual constituye un poderoso inhibidor.
>
> Podemos localizar este gozo en ciertos momentos históricos de la revuelta queer: Compton's Cafeteria, Dewey, White Night, Stonewall y otros innumerables momentos en los que los cuerpos queer participaron en la ruptura: lanzando ladrillos, prendiendo fuego, rompiendo ventanas, regocijándose en las calles. Pero el gozo se encuentra precisamente en los aspectos de estos momentos (y de otros que desconocemos) que se les escapan a los historiadores y que no pueden plasmarse en un libro de texto ni situarse asépticamente dentro de las narrativas del progreso, de los derechos de las personas queer, o de la lucha política racional por un futuro mejor.[23]

El gozo es difícil de precisar porque es movimiento y transformación a la vez. Al romper la división entre el placer y el dolor, deshace los hábitos que mantienen a los sujetos en su lugar. No estamos sugiriendo que exista una unidad oculta entre el gozo nihilista queer, la noción de lo erótico en el feminismo negro y el concepto latinoamericano de sentipensar. Pero sí pensamos que estas y otras corrientes resuenan con el concepto spinoziano de alegría: un proceso que es transformador, peligroso, a la vez doloroso y fuerte, pero también algo escurridizo... Una paradoja de la alegría es que no se puede describir completamente, se encarna de formas diversas, a medida que las diferentes luchas abren más espacio para que las personas cambien y sean cambiadas. De hecho, aprehenderla, fijarla o pretender representarla totalmente sería convertirla en una imagen muerta y separada de su desenvolvimiento vivo. La manera de participar en la transformación alegre es la inmersión en ella misma, lo que es imposible si siempre nos detenemos a juzgar o intentar controlar las cosas.

Otra razón por la que es difícil hablar de la transformación alegre está en la herencia de una visión del mundo dualista y patriarcal en la que se supone que el cambio «real» es medible y observable, al tiempo que la «inteligencia» es la capacidad de una ingeniería independiente de los resultados. Incluso la capacidad de vivir de otra manera y de rechazar partes o aspectos del Imperio se presenta a menudo de forma patriarcal: el sujeto de la revolución es el individuo heroico y de voluntad fuerte que tiene la capacidad de distinguir las ilusiones y liberarse de los errores del pasado. Como han señalado l*s escritor*s feministas, queer, antirracistas e indígenas, esta es una visión que vuelve a caer en el individuo masculino desvinculado como la unidad básica de la vida y la libertad.

En lugar de intentar dirigir racionalmente el curso de los acontecimientos, una política de los afectos consistiría en aprender a participar más activamente en las fuerzas que nos componen a nosotr*s mism*s y al mundo. Esto es lo que Spinoza entendía por inteligencia. El impulso de la alegría no puede lograrse a través de una racionalidad distanciada, sino en sintonía con las relaciones, los sentimientos y las fuerzas, una sabiduría práctica que apoya el florecimiento y la experimentación.[24] Así lo expresó la activista e investigadora militante Marina Sitrin cuando hablamos con ella:

> Me emociona este proyecto. Lo que plantean me resuena profundamente con las cosas que he estado pensando, presenciando, temiendo y soñando. El papel de la alegría, como la describen, suele estar ausente (aunque no del todo) en nuestras conversaciones y movimientos en América del Norte y Europa. Es un concepto bastante amplio y abstracto, y al mismo tiempo muy sencillo, directo y emotivo. ¿Cómo nos sentimos cuando participamos en un movimiento o grupo? ¿Cuáles son nuestras relaciones con las demás personas que conforman el grupo? ¿Es un ambiente abierto? ¿Amable? ¿Es social? ¿Hay confianza? ¿Por qué volvemos a las asambleas y a las acciones? ¿Hay apertura entre las personas?[25]

Estas cuestiones no atañen únicamente a si la gente se siente bien o no. Se trata de cómo nos afectan los espacios y las luchas, del potencial de hacernos y sentirnos más vitales, abiert*s, confiad*s y creativ*s. Las prácticas que en un primer momento podrían parecerse entre sí pueden resultar muy diferentes en términos de lo que habilitan (o no) afectivamente. Dependiendo del contexto, las relaciones y la manera en que se desarrollan las cosas, una táctica como una huelga o una manifestación callejera, digamos, puede estar basada en la costumbre o el deber, o bien puede resultar una experiencia profunda que conecta a la gente de otro modo, abriendo posibilidades de creatividad y movimiento. Incluso puede ser una mezcla desordenada de rutinas anquilosadas, contención reactiva y potencial transformador.

Como veremos en el próximo capítulo, el poder transformador puede manifestarse como una drástica ruptura con las relaciones y las trayectorias vitales que nos ha ofrecido el Imperio, pero también puede implicar un trabajo más sutil a fin de aprender a amar de nuevas maneras lugares, familias, amistades y partes de nosotr*s mism*s. Esto implica profundizar en algunos vínculos, mientras se cortan otros, así como permitir una apertura selectiva a través de unos límites firmes. ¿Qué puede significar ser militante o estar ferozmente comprometid* con todo esto? ¿Es posible ser militante de la creatividad y del cuidado al mismo tiempo? ¿Puede la militancia ser sensible y estar basada en las relaciones? ¿Se puede ser militante de la alegría?

Militantes de la alegría

Queremos conectar la alegría con la militancia por muchas razones. Nos interesa cómo la desobediencia y la voluntad de luchar pueden resultar enriquecedoras, relacionales, también cómo pueden abrir posibilidades para el movimiento colectivo

sin pasar necesariamente por el control, el deber o la vanguardia. Queremos una interpretación de la militancia que sea expansiva, que afirme el potencial transformador a costa de la comodidad, la seguridad y lo previsible. Una definición usual de militancia consiste en ser «vigorosamente activ*, combativ* y agresiv*, especialmente en apoyo a una causa».[26] Aquí nos interesa cómo al vincular alegría y militancia se entrelaza una lucha feroz con un afecto intenso: las rebeliones y los movimientos no consisten solamente en resistencias focalizadas, sino también en la generación de potencias colectivas. Al hablar de *militancia alegre* nos preguntamos qué significa dedicarse a avivar la lucha y el cuidado, la combatividad y la ternura al mismo tiempo.

Sin embargo, las asociaciones históricas y los actuales cuestionamientos de la militancia son complicados. Históricamente, la militancia se ha asociado con la vanguardia leninista y maoísta. Estas ideologías han fundamentado la lucha de clases revolucionaria y las luchas de liberación nacional. Estos ideales militantes han sido cuestionados principalmente por feministas negras, grupos indígenas y/o poscoloniales que señalan los obstáculos de la ideología rígida, el liderazgo patriarcal y el abandono de las atenciones, los cuidados y el amor. La figura tradicional del militante (celoso, rígido y despiadado) también ha sido cuestionada por el situacionismo, el anarquismo, el feminismo, las políticas queer y otras corrientes que han conectado la acción directa con las luchas de liberación del deseo, resaltando la importancia de la creatividad y la experimentación. Históricamente, el militante es quien siempre trata de controlar, estar al mando, concienciar, «radicalizar», etc. Este tipo de militante suele estar dos pasos «más allá» de las transformaciones logradas, siempre descubre lo que les faltó en tal o cual análisis o estrategia correcta. Por eso, este tipo de militante siempre impone un programa o una estructura.

El discurso contemporáneo de «la guerra contra el terrorismo» asocia figuras de militancia con el Estado Islámico, los talibanes y otros grupos denominados enemigos de Estados Unidos y sus aliados. De esta manera, la figura del «militante extremista» ayuda a justificar la militarización, la vigilancia,

el imperialismo y la islamofobia. La mera sospecha de la presencia de un militante es motivo suficiente para vigilar toda un área, en la que los hombres en edad de servir como militares son concebidos como enemigos y el resto, como posibles daños colaterales. Desde esta perspectiva, el militante resulta cada vez más «el otro» al que se le apunta para darle muerte o prisión. En todas estas representaciones (desde el rebelde maoísta hasta el extremista terrorista), la figura del militante tiende a asociarse con una disciplina intensa, el deber y la lucha armada, y estas formas de ser se muestran en oposición a ser dócil, sensible y capaz de reaccionar. Según estas representaciones dominantes, militancia significa voluntad de lucha, pero de manera fría y calculadora.

Al mismo tiempo, hay otras corrientes de la militancia que dan espacio a la transformación y la alegría. Cuando entrevistamos a la activista filipina queer Melanie Matining, nos habló del potencial de disolver estereotipos:

> Para mí, la palabra militancia es en realidad una palabra muy dura. Se utilizó mucho en las organizaciones filipinas. Yo siempre la relacionaba con ese complejo militar–industrial y no quería replicarlo. Y cuando comencé a reconocer las cosas que realmente necesitábamos hacer [...] como mujer asiática, el ser militante es bien pinche radical. Rompe los estereotipos del sometimiento. El concepto de militancia es nuevo para mí y para abrazarlo estoy deshilachando ideas de lo que se supone que debo ser.[27]

Por su parte, la escritora y artista Jackie Wang afirma que la militancia no solo es necesaria tácticamente, sino que también transforma a quienes la encarnan. En el contexto de racismo en Estados Unidos, Wang muestra cómo la categoría de «delito» ha sido construida alrededor de la negritud y cómo la encarcelación masiva ha producido políticas de seguridad y decoro basadas en la reivindicación de la inocencia, implícitamente contrastada con la culpabilidad y la criminalidad (negra). Rechazar las políticas de inocencia significa cuestionar la dicotomía inocente/

criminal y su violencia institucional. Esta forma de militancia, dice Wang, «no trata de asumir cierta postura política o adoptar cierta perspectiva teórica, sino que es una posición viva».[28] A partir de Frantz Fanon, Wang escribe que la militancia tiene la capacidad de «transformar personas y alterar esencialmente su ser al envalentonarlas, removiendo su pasividad y limpiándoles el alma descorazonada y cristalizada en sus cuerpos».[29] Desde esta perspectiva, la militancia está implícitamente conectada al proceso de transformación que deshace el nudo de la subordinación en torno a la inocencia, cuestiona las lógicas racistas carcelarias y abre nuevos terrenos de lucha.

Cuando le preguntamos al teórico político indígena Glen Coulthard sobre su interpretación de la militancia en el contexto de la lucha indígena la llamó «radicalismo emergente», porque sacude las relaciones de dominación.[30] El trabajo de Coulthard se centra en la resistencia indígena al colonialismo. Revela las formas en las que el Imperio representa la opresión de los indígenas como una constelación de errores o fracasos personales, o «asuntos» que debieran abordarse mediante el reconocimiento y la reconciliación colonial. También se enfoca en la resistencia y en el rechazo de los pueblos indígenas, la reevaluación de sus tradiciones y la expansión de la militancia indígena y la acción directa. En ese contexto, la militancia consiste en la capacidad de romper las estructuras coloniales de control, incluyendo el monopolio del Estado sobre el uso legítimo de la fuerza. Implica una ruptura con la pretensión del Estado colonial de subyugar a las personas racializadas y asegurar la explotación permanente de los territorios indígenas. Esta militancia emergente no se basa en un solo programa o en una ideología única, más bien emerge en las relaciones mismas. Como dice Coulthard:

> Es emergente en el sentido en que sube. Pero también porque surge de algo, y ese algo son las relaciones con la tierra, el lugar, la comunidad. Emergente no significa totalmente nuevo, porque esas relaciones territoriales no son nuevas. Siempre han estado ahí y resurgirán una y otra vez. Son ciclos. La militancia, siempre presente y floreciente, opera a través de estrategias de gestión, reconocimiento, hospitalidad, etc. Esto tiene sus consecuencias: ralentiza la crisis, supera las contradicciones temporalmente. Pero la militancia resurgirá de nuevo. Durante el último medio siglo lo hemos visto varias veces, una serie de estrategias de dominación y gestión.
>
> [...] lo que siempre antecede es la agencia de los indígenas. El capital y el Estado siempre están a la defensiva, reaccionando. Lo que se opone a la idea de que estamos en una permanente reacción al colonialismo. El Estado siempre trata de reprimir y sofocar el resurgir de la subjetividad indígena. Y lo logra, pero nunca del todo. Y esta subjetividad hierve, sale a la superficie y ante esta situación, se desarrolla una nueva tecnología para gestionarla. La reconciliación es la herramienta más actual para llevar a cabo todo esto. Pero siempre es por nuestra presencia insistente. Nunca nos hemos ido. Hemos estado articulando alternativas en palabras y en acciones.[31]

La idea de militancia emergente es importante, ya que no proviene de la vanguardia iluminada de hombres militarizados que supuestamente ven las cosas con más claridad que la gente normal. Por otra parte, tampoco sale de la nada. La idea viene del continuo rechazo de los pueblos indígenas que se niegan a abandonar su forma de vivir. Como escriben Kiera Ladner y Leanne Betasamosake Simpson en la introducción de *This is an Honour Song:*

> El verano de 1990 trajo consigo una fuerte medicina para la Isla Tortuga. Para muchos canadienses, el nombre «Oka» significaba la primera vez que se enfrentaban al enojo, la resistencia y el duelo indígena. Así esta resistencia pasó rápidamente a ser nombrada por parte de los medios de comunicación dominantes como la «crisis de Oka». Pero para el pueblo Kanien'kehaka (mohicano) de Kanehsata:ke, que han cumplido con la responsabilidad de cuidar sus tierras, esta no era una «crisis en Oka», ni se

> trataba de la localidad «Oka» que no era indígena. Se trataba de 400 años de injusticia colonial. De igual manera, para los Kanien'kaehaka de Kahnawa:ke y Akwesasne —quienes crearon la supuesta «crisis» al plantar barricadas en el puente Mercier y se movilizaron o movilizaron recursos en Kanehsata:ke—, esto no tenía nada que ver con la localidad de Oka, ni con un puente o un campo de golf. Se trataba de 400 años de resistencia. Como toda nación indígena ocupada por Canadá, los Haudenesaunee han enfrentado sociedades y gobiernos coloniales y estatales desde que estos comenzaron a amenazar la soberanía, la autodeterminación y la jurisdicción del pueblo Haudenesaunee. No era ni el inicio ni el final de nada. Más bien, era la culminación de muchos años de resistencia Onhkwehonwe, por eso decidieron plantar barricadas, con el fin de defender y centrar la atención en la ética territorial Haudenesaunee, el cumplimiento de los acuerdos y la responsabilidad del gobierno.[32]

La lucha indígena y los sucesos como el de Oka no son alegres según el sentido de felicidad, sino en el sentido de que son profundamente transformadores y pueden catalizar la solidaridad en toda la Isla Tortuga. Pero a diferencia de los conceptos marxistas de militancia, en los que se supone que la vanguardia encabeza una revolución global, queda claro que las luchas indígenas no nos implican a tod*s de la misma forma. Mientras el resurgimiento indígena rompe estructuras de control y despojo colonial, nos implica a nosotr*s como agentes coloniales de manera compleja: nos desestabiliza, al igual que desestabiliza nuestra relación con la tierra y el lugar, pone en duda las ideas preconcebidas de quiénes somos, nuestras responsabilidades y complicidades, el significado de vivir aquí y hasta la idea misma de lo que significa «aquí». Nos exige aprender junt*s a apoyar la lucha indígena y a resistir la violencia colonial.

La militancia alegre también ha surgido en espacios donde las personas desarrollan la capacidad de movilizarse *con* su desesperación y su desasosiego a cuestas, para después

politizarlas. La teórica y activista Deborah Gould nos muestra en su estudio del movimiento queer ACT UP, cómo sus tácticas militantes no solo han obtenido victorias institucionales que prolongan y salvan vidas, sino que también han supuesto un proceso de creación de mundo:

> Desde un comienzo y en su trayectoria, ACT UP fue un lugar para luchar contra la crisis del sida, pero siempre fue más que eso. Fue un lugar para criticar el *status quo,* imaginar otros mundos, expresar enojo, desafiar la autoridad, tener intimidades tanto sexuales como de otro tipo, practicar una gobernanza sin jerarquía y con autodeterminación, discutir con otr*s, remodelar identidades, experimentar nuevos sentimientos, cambiar.[33]

La militancia de ACT UP no solo consistía en la voluntad de confrontar y desafiar las convenciones de la sociedad heteronormativa y las políticas gay y lesbianas dominantes, sino que también creó atmósferas queer cargadas de erotismo. Además sostuvo redes de atención y apoyo para l*s compañer*s que enfermaban. Al catalizar el coraje y el duelo, ACT UP abrió horizontes políticos y cambió lo que para la gente era posible pensar, hacer y sentir juntas.

Cuando le preguntamos sobre la militancia al intelectual Sebastián Touza, que vivió en Argentina, habló sobre el peligro de definir el término de forma tajante:

> No sé si la militancia pueda definirse. Probablemente no sea buena idea definir la militancia porque conllevaría un punto de vista general, un concepto abstracto e intercambiable, válido para cualquier situación. Por otro lado, yo diría que un militante es alguien que lucha por la justicia en cierto contexto [...] Así pues, tenemos que poner atención en la situación, en los encuentros que ocurren ahí, en cómo se elabora el sentido, en la subjetividad que surge como resultado en esos choques.[34]

La militancia situada no comienza con una noción prefabricada de justicia. Intenta intervenir efectivamente en el aquí y ahora. Consiste en un intento basado en la capacidad de estar en sintonía con los vínculos. Un ejemplo de esto podría ser la lucha de las Madres de Plaza de Mayo, una organización de mujeres que se formó como parte de la resistencia a la represión militar en Argentina en 1970:

> En tanto organización, las madres no surgieron a partir de planes estratégicos, sino desde abajo: del dolor de las madres que trataban de recuperar a sus hijos secuestrados, torturados y desaparecidos por el Estado. Ellas nunca se consideraron medios con un fin, ya que no separaron sus afectos de la actividad política. Nadie tendría por qué subordinarse a nada para fortalecer una organización. Más bien, ellas se consideran un fin en sí mismo. Lo que las une no son solamente las ideas, sino los afectos, el amor y la amistad que surgen del apoyo mutuo, compartir emociones íntimas, momentos de alegría y aflicción. Se organizan a través de consensos, no en el sentido de un sistema para tomar decisiones o resolver conflictos, sino como un compromiso directo con las vidas de cada cual. Para ellas, lo personal es político, como ya estableció desde hace tiempo la tradición feminista. Las madres se guían por una ética de íntima convicción cuyo ejercicio no se puede separar del día a día. Tienen una profunda desconfianza en las ideologías, las líneas de partido y están orgullosas de su autonomía frente al Estado, los partidos políticos, los sindicatos y las ONG. Su autonomía no consiste en pelear en contra de la ideología dominante, lo cual podría requerir los conocimientos especializados de un partido de vanguardia. Más bien, consiste en la afirmación de los aspectos emancipatorios de la cultura popular que ya existe entre ellas.[35]

Las Madres son un contundente ejemplo de cómo la militancia a menudo surge de la vida cotidiana y de los lazos de parentesco, y

no de compromisos ideológicos o morales. Con el tiempo, estas luchas se desvanecieron, o fueron al menos parcialmente absorbidas por el Imperio. Finalmente, el gobierno argentino comenzó a utilizar el discurso de los derechos humanos y empezó a ofrecer dinero y servicios, en un intento por volver a legitimar al Estado y recobrar el control, causando divisiones profundas entre las madres y en otros movimientos en Argentina.[36] De igual modo, por ejemplo, el gobierno canadiense intentó hacer tratados, discursos reconciliadores y otros procesos formales para reprimir la lucha y la militancia indígena. Como explicaba Coulthard, las nuevas formas de militancia suscitaron a la vez nuevas estrategias estatales de dominio y coptación, lo que llevó a la creación de nuevas formas de lucha... Ninguno de estos movimientos se quedó paralizado: se transformaron de distintas maneras, se disolvieron, se desplazaron o fueron plenamente institucionalizados. Pero el hecho de que el Imperio siempre invente nuevas formas de dominación no significa que los movimientos fracasaran o que estuvieron equivocados. A veces, la transformación alegre disminuye o fluye, es capturada o aplastada, o bien crece sutilmente y se filtra en la vida cotidiana, pero siempre reaparece y se renueva a sí misma.

La militancia no es un ideal fijo al cual habría que aproximarse. Tal y como la conceptualizamos aquí, la militancia es una práctica basada en la especificidad de cada situación. No podemos encarnar ninguno de estos ejemplos, ni deberíamos verlos como ideales. En lugar de reducir la militancia alegre a una manera fija de ser o a un conjunto de características, la vemos surgir en y a través de las relaciones que la gente tiene entre sí. Esto significa que siempre será diferente porque está basada en las conexiones emergentes y las relaciones y convicciones que la animan.

En relación con esto, para que nuestro concepto de militancia no se torne en radicalismo rígido, creemos que es importante dudar... No todas las personas con quienes hablamos se entusiasmaron con esta palabra. Por ejemplo, en entrevista con Margaret Killjoy, ella nos decía que se sentía ambivalente

al respecto, y enfatizaba la conexión de la militancia con la lucha armada.

> Creo que quien milita se involucra activamente en tratar de promover un cambio social radical, de una manera que no es reformista. Es una terminología peligrosa [...] No la uso mucho [...] porque, por supuesto, la primera implicación que parece tener es la de la lucha armada, lo cual está lejos de una táctica o estrategia universal.[37]

Esperamos que la militancia alegre permita plantear preguntas e incertidumbres que con frecuencia quedan sofocadas por las concepciones típicas de la militancia. También reconocemos que habrá gente que prefiera un concepto diferente. No estamos insinuando que todas las luchas alegres compartan la misma ideología, programa o conjunto de tácticas. Lo que tienen en común los ejemplos mencionados es que expresan una forma de militancia que está en sintonía con las situaciones locales, surge de las necesidades, los deseos y las relaciones de las personas. Lo que llamamos militancia alegre no tiene un contenido universal, aunque pensamos que existen valores y sensibilidades compartidos. Se trata de sintonizar y activar el poder colectivo que toma diferentes formas en todas partes, porque *es* diferente en todas partes.

Además de estos ejemplos bastante visibles, la militancia alegre también se encuentra en el arte y en la poesía, en tanto abren las potencias para sentir y pensar de nuevas maneras. Esto se expresa en formas sutiles de subversión y sabotaje, así como en todas las formas de cuidado, conexión y apoyo que desafían el aislamiento y la violencia del Imperio. No se trata de ser de tal o cual manera, sino de abrirse, empezando por donde quiera que las personas se encuentren.

La alegría no surge en la persecución de una meta distante, sino a través de la lucha en cada contexto. A menudo irrumpe cuando somos capaces de decir NO, de rechazar o atacar las maneras en que nos debilita el Imperio. La alegría puede venir de una revuelta o una barricada. Puede venir del rechazo a las

ofertas de felicidad insípida del Imperio. O mediante el poder de estar presentes en el dolor. Finalmente, es la gente la que debe descubrir por sí misma la alegría, tejiendo gestos, historias, relaciones, sentimientos, texturas, acontecimientos mundiales, barrios, ancestros, idiomas, herramientas y cuerpos, de maneras que permitan algo nuevo, profundizando la grieta en el Imperio. Esto se opone a la militancia rígida y machista que intenta controlar el cambio desde arriba. La alegría no es ese «yo soy más radical que tú» que ocupa una posición fija o defiende un solo camino a seguir.

¿Cómo creamos situaciones que nos hagan sentir más viv*s y capaces que antes? ¿Cómo desestabilizamos la intransigencia de la opresión? ¿Cómo crear más espacio para moverse y respirar? ¿Cómo incrementar la creatividad y el poder colectivo de las personas? ¿Cómo rechazar las trampas tan comunes del moralismo, la certeza o el perfeccionismo? Las respuestas a estas preguntas son infinitamente variadas y complejas. Ser militante de la transformación colectiva implica confiar en las potencias de las personas para, juntas, encontrar el camino, con la voluntad de participar abiertamente en el proceso.

1 Brian Massumi, «Translator's Foreword: Pleasures of Philosophy» en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. ix—xv [ed. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,* Valencia Pre-Textos, 1994].

2 Zainab Amadahy, «Protest Culture: How's It Working for Us?», *Rabble.ca*, 20 de julio 2010, disponible en http://rabble.ca/news/2010/07/protest-culture-how%E2%80%99s-it-working-us.

3 En contextos de necropolítica, como es el caso mexicano, la esclavitud contemporánea se expresa no solo en las policías o cárceles sino en la trata de personas, los centros de detención de migrantes y su reclutamiento por parte de grupos paramilitares o exmilitares (mal llamado «crimen organizado» o «narco», entre otros fenómenos (y resistencias). [N. de E.]

4 Esta frase se le suele atribuir a Fredric Jameson, quien dijo: «Alguien dijo una vez que es más fácil imaginar el fin del mundo, que el fin del capitalismo». Véase Frederic Jameson, «Future City», *New Left Review*, núm. 21, 2003, p. 77 [ed. cast.: «Ciudad futura», *New Left Review*, núm. 21, 2003]

5 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* Mineápolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 38 [ed. cast.: *El antiedipo,* Barcelona, Paidós, 1985].

6 Audre Lorde, *Sister Outsider*, Trumansburg, Crossing Press, 1984, p. 53 [ed. cast.: *La hermana, la extranjera*, Madrid, Horas y Horas, 2013].

7 «The Wild Beyond: With and for the Undercommons» en Fred Moten and Stefano Harney (eds.), *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*, Wivenhoe, Minor Compositions, 2013, p. 10 [ed. cast: *Los abajocomunes. Planear fugitivo y estudio negro,* trad. de Cristina Rivera Garza, Juan Pablo Anaya y Marta Malo, Edición de Cráter Invertido y Campechana Mental, 2017].

8 Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues II*, Nueva York, Columbia University Press, 2007, p. 61 [ed. cast.: *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 1980].

9 Dean Spade, «On *Normal Life*», entrevista de Natalie Oswin, *Society and Space,* enero de 2014, disponible en https://www.societyandspace.org/articles/on-normal-life [ed. cast.: *Una vida «normal»*, Barcelona, Bellatera, 2015].

10 *Joy* definición de alegría en inglés, *Oxford English Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 2016. Ver Prólogo de esta edición por Stefanía Acevedo. [N. de E.]

11 Rebecca Solnit, «We Could Be Heroes», *EMMA Talks,* Vancouver, 17 de febrero de 2016, disponible en http://emmatalks.org/session/rebecca-solnit/

12 Sara Ahmed, *The Promise of Happiness,* Durham, Duke University Press, 2010, p. 192 [ed. cast.: *La promesa de la felicidad,* Buenos Aires, Caja Negra, 2019].

13 Leanne Betasamosake Simpson, «Tierra como pedagogía. Inteligencia nishnaabeeg y transformación rebelde», disponible en https://issuu.com/kalicabra/docs/tierra_como_pedagog_a_compartir

14 Leanne Betasamosake Simpson, «Indict the System: Indigenous & Black Resistance», disponible en https://briarpatchmagazine.com/articles/view/indict-the-system

15 Nuestra interpretación del concepto spinoziano de alegría proviene de distintas fuentes, pero una de las más útiles es la entrevista que le hizo Mary Zournazi a Brian Massumi, teórico de los afectos que distingue la alegría de la felicidad. Ver Mary Zournazi, «Navigating Movements: A Conversation with Brian Massumi» en *Hope: New Philosophies for Change,* Nueva York, Routledge, 2002, pp. 241-242. [En el epílogo de Sara Ahmed a la edición mexicana de *La política cultural de las emociones*, critica la generalización de la perspectiva de Massumi al distinguir entre afecto y emoción, la cual afecta a emociones concretas como la alegría/felicidad. Ver Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, Ciudad de México, UNAM, 2017, p. 310. [N. de T.].

16 Gustavo Esteva, entrevista por correo con carla bergman y Nick Montgomery, 26 de abril de 2014.

17 Silvia Federici, entrevistada por teléfono con carla bergman y Nick Montgomery el 18 de enero de 2016.

18 Lorde, *Sister Outsider...*, p. 57.

19 adrienne maree brown, entrevista por correo con carla bergman y Nick Montgomery el 11 de noviembre de 2015.

20 Esta lectura de Deleuze está en deuda con Kim Smith y las conversaciones con ella mantenidas, al igual que con la lectura desarrollada por Susan Ruddick. Ver Susan Ruddick, «The Politics of Affect: Spinoza in the Work of Negri and Deleuze», *Theory, Culture & Society*, núm. 27/4, 2010, pp. 21-45.

21 En español en el original.

22 En el original "jouissance" es un concepto lacaniano que refiere a la satisfacción buscada por el deseo inconsciente que a veces culmina en placer y otras en síntoma. Este concepto comúnmente se traduce como "goce" en castellano. Sin embargo, basándonos en las reflexiones de Ignacio Garate y José Manuel Marinas en su libro "Lacan en español: Breviario de lectura" (2010), hemos decidido traducirlo como gozo. Según Garate y Marinas, en el castellano de hoy conviven gozo y goce con sentidos muy distintos. Goce refiere a la acción de gozar, es decir, la sensación de placer y particularmente orientado al placer sexual. Por otro lado, gozo el sentimiento de alegría y placer que se experimenta con una cosa que impresiona intensamente los sentidos, la sensibilidad artística o afectiva. [N. de E.]

23 Bædan, «The Anti-Social Turn», *Bædan 1: Journal of Queer Nihilism*, agosto de 2012, p. 186.

24 Esta noción de sabiduría tiene que ver con la útil explicación que Claire Carlile hace de la sabiduría spinoziana, semejante a la «inteligencia emocional». Ver Claire Carlisle, «Spinoza, Part 7: On the Ethics of the Self», *The Guardian*, 21 de marzo de 2011.

25 Marina Sitrin, entrevista por correo con carla bergman y Nick Montgomery el 4 de febrero de 2016.

26 «Militant», *Wikipedia*, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Militant&oldid=754366474 (consultado el 12 de diciembre de 2016).

27 Melanie Matining, entrevista personal con carla bergman y Nick Montgomery el 6 de mayo de 2014.

28 Jackie Wang, «Against Innocence: Race, Gender and the Politics of Safety», *LIES Journal*, núm. 1, 2012, p. 13.

29 Ibídem, p. 10.

30 Glen Coulthard, entrevista personal con carla bergman y Nick Montgomery del 16 de marzo de 2016.

31 Ibídem.

32 Kiera L. Ladner y Leanne Simpson (eds.), *This is an Honour Song: Twenty Years since the Blockades*, Winnipeg, Arbeiter Ring, 2010, p. 1.

33 Deborah B. Gould, *Moving Politics: Emotion and ACT UP's Fight against AIDS*, Chicago, University of Chicago Press, 2009, p. 178.

34 Sebastián Touza, entrevista personal con carla bergman y Nick Montgomery el 2 de febrero de 2016.

35 Sebastián Touza, «Antipedagogies for Liberation Politics, Consensual Democracy and Post-Intellectual Interventions», Disertación doctoral, Simon Fraser University, 2008, pp. 136-7, disponible en https://www.academia.edu/544417/Antipedagogies_for_liberation_politics_consensual_democracy_and_post-intellectual_interventions.

36 Para una discusión más completa de estas dinámicas, se puede consultar Marina Sitrin, *Everyday Revolutions: Horizontalism and Autonomy in Argentina*, Londres, Zed Books, 2012.

37 Margaret Killjoy, entrevista por correo con carla bergman y Nick Montgomery el 8 de marzo de 2014.

2

Amistad, libertad, ética y afinidad

*Convertirnos en lo que necesitamos para otr*s*
*y encontrar poder en la amistad es volverse peligros**

ANÓNIMO[1]

Tengo un círculo de amistades y familia con quienes soy radicalmente vulnerable y en quienes confío profundamente, lo llamamos co-evolución a través de la amistad.

ADRIENNE MAREE BROWN[2]

La urgencia de acompañarse [*making kin*][3]

El Imperio opera envenenando y debilitando constantemente nuestras relaciones, las relaciones humanas. El compañerismo se ha visto cercado por la familia nuclear, la libertad del individuo y los valores morales. En conjunto, estas limitaciones minan la intensidad y el potencial transformador de las relaciones. Si las relaciones son lo que componen el mundo y forman nuestras vidas, entonces, pretender ser un «individuo libre» bajo el capitalismo occidental moderno (un hombre heterosexual y blanco, sin «discapacidades», cisgénero, propietario, etc.) es buscar un futuro triste y solitario, una extraña ficción inventada por una sociedad violenta y temerosa, encapsulada en la moralidad y el egoísmo. Este individuo consiste en un ser desarraigado que ve el triunfo en su falta de raíces, su propia incapacidad para hacer y sostener conexiones transformadoras.

No obstante, el control y el poder que despliega el Imperio sobre las relaciones humanas se deshace gracias a formas de intimidad reemergentes, en las que las personas dependen unas de otras, se defienden entre sí y, juntas, se vuelven peligrosas. En esta historia, la amistad entendida como libertad refiere a las relaciones interdependientes, en cuanto fuente de poder colectivo y cercanía peligrosa para el Imperio, el cual busca erradicarnos mediante la violencia implacable, las divisiones, la competencia,

y convencernos de que somos individuos aislados o familias nucleares separadas entre sí.

Mediante una ética de las relaciones, Spinoza nos ayuda a disolver la ficción del individuo moderno occidental, que oscila siempre entre el egoísmo y la moralidad. Muchas personas navegan, de forma espontánea, su vida diaria a partir de una cierta ética, que los sintoniza y los hace sensibles a sus relaciones y contextos. En esta misma línea, acudimos a una corriente desconocida del anarquismo asociada a Gustav Landauer y otr*s que consideran las relaciones como pilares de resistencia y movimiento. Traemos a primer plano estas corrientes junto a cosmovisiones y prácticas indígenas, a fin de dar respuesta a las preguntas éticas planteadas; respondiendo de diversos modos, en distintos lugares, alrededor de la descolonización de las relaciones con los pueblos originarios. Esta conversación implica preguntarse también cómo acabar con las relaciones dañinas. La libertad, en este sentido, no es solo la capacidad para generar relaciones «buenas», también consiste en aprender a marcar límites y a luchar.

La amistad es la raíz de la libertad

> *No se trata solo de palabras; son indicios y estímulos para provocar terremotos en la formación de lazos de parentesco que no se limiten a los aparatos familiares de Occidente, heteronormativos o no...*
>
> DONNA HARAWAY[4]

La libertad y la amistad solían significar lo mismo: intimidad, relaciones interdependientes y el compromiso de enfrentar junt*s el mundo. En su núcleo, la libertad que nos brindan las relaciones no radica en no tener restricciones, sino en tener una capacidad de interconexión y apego, de apoyarnos mutuamente y darnos cariño, de ofrecer gratitud colectiva y tener apertura ante un mundo incierto. Nada de esto coincide con la idea de libertad forjada bajo el Imperio.

Si buscamos en los diccionarios la definición de *libertad,*[5] encontraremos básicamente la noción *derechos* y *falta de restricciones* aplicadas a un individuo aislado. Aquí unas cuantas definiciones del *Oxford English Dictionary*:

> El poder o el derecho de actuar, hablar o pensar como se quiere: «tenemos libertad de elección».
>
> El estado de no encarcelamiento o esclavitud: «El tiburón forzó su camino hacia la libertad».
>
> La situación de no estar sujeto a, o afectado por, algo (indeseable): «Políticas gubernamentales que otorgan libertades».[6]

En el fondo, todas estas definiciones buscan escapar de una restricción o influencia externa: existir sin ataduras, sin afectaciones, de manera independiente. Bajo el capitalismo, la libertad está particularmente asociada al libre mercado y a un sujeto «racional» que toma decisiones basadas en sus preferencias personales. A pesar de la colonización y del capitalismo, esta forma insípida de libertad aún no ha logrado permear la vida en muchas partes del mundo. Incluso en Europa, donde fueron refinadas muchas de las herramientas de la colonización, las raíces de la libertad son otras. Hace siglos, en esa región se tenía un concepto de libertad más vinculado con las relaciones humanas; no se trataba únicamente de la ausencia de ataduras externas, sino también de nuestra asimilación de las relaciones que nos sostienen y potencian.

En inglés, las palabras libertad y amigo (*freedom* y *friend*) comparten la misma raíz indoeuropea: *fri-* o *pri-* que significa «amor».[7] Esta raíz llegó hasta el gótico, el nórdico, el celta, el hindi, el ruso y el alemán.[8] Hace unos mil años, la palabra «amigo» en germánico era el participio presente del verbo *freon*, «amar». Este idioma tenía también el adjetivo *frija*, que significaba «libre» en el sentido de «no estar en esclavitud», así, lo que nos libera de esta condición es la posibilidad de rodearnos de nuestros seres amados; *frija* implicaba: «[ser] amad*, que

pertenece a su círculo de amistades queridas y familia»[9]. Como escribe el Comité Invisible en *A nuestros amigos*:

> «Friend» (amigo) y «free» (libre) en inglés vienen de la misma raíz indoeuropea, que transmite la idea de un creciente poder compartido. Ser libre y tener lazos era una y la misma cosa. Soy libre porque estoy ligado a una realidad que me excede.[10]

Algunos siglos después, el concepto de libertad se separó de las relaciones sociales. En el siglo XVII, por ejemplo, Thomas Hobbes imaginó la libertad como la «ausencia de oposición» de individuos aislados y egoístas. Para Hobbes, la persona libre debe estar armada y a la defensiva: «Cuando va a dormir, cierra con llave sus puertas; incluso dentro de su casa, cierra con candado sus cajones».[11] El individuo libre vive con miedo y solo puede sentirse seguro cuando sabe que su vida y sus posesiones están protegidas por las leyes y la policía. Ese individuo es definitivamente un ÉL: está cimentado también en la supremacía machista patriarcal y los maniqueísmos entre mente y cuerpo, agresión y sumisión, racionalidad y emoción, etc. que le sostienen. Lo que llama autonomía es inseparable de la explotación.

Durante este periodo, la «liberación» del campesinado consistió principalmente en despojarle de sus tierras y de sus medios de subsistencia. Esto les dejaba en «libertad» de vender su trabajo por un salario en las fábricas... o morir de hambre. No es casualidad que esta desoladora concepción de la libertad surgiera al mismo tiempo que las cacerías de brujas en Europa, el despojo de tierras comunales, el mercado transatlántico de esclavos, la colonización y el genocidio en América. Así, la noción de libertad fue separada de la amistad y los vínculos. Finalmente, se desgarró la conexión vital entre personas y lugares.

La extracción imperialista de tierras y cuerpos permitió la captura del pensamiento. La era de la Razón se caracterizó por un nuevo tipo de conocimiento que permitía reprimir y controlar la naturaleza y el cuerpo humano. Este poder sentó las bases de la racionalidad capitalista y la disciplina laboral.[12]

El tiempo y el espacio se volvieron medibles, estables; se fijaron. Los cuerpos fueron encapsulados: pasaron de ser receptáculos de fuerzas mágicas a simples máquinas de producción. Plantas, animales y otras criaturas dejaron de hacerse compañía y se volvieron objetos de consumo y disección.

Entre los intelectuales de Europa, había quienes discrepaban de la visión de la libertad permeada por el miedo delineada por Hobbes, así como de las divisiones que impuso el pensamiento cartesiano. Por ejemplo, Spinoza, contemporáneo de Descartes, ideó una filosofía que sostenía que las personas estaban entrelazadas con el mundo. Spinoza sabía que esta perspectiva relacional podría traerle graves problemas, torturas, incluso la muerte, pues sacudía las bases tanto de la religión monoteísta como de la filosofía dualista hegemónica en su época. Por eso pidió que su trabajo más importante, la *Ética*, se publicara después de morir. Spinoza entendía a Dios como un ente inmanente, que formaba parte de un todo activo y dinámico, lleno de vida y conexiones. El cuerpo, la mente, los seres humanos y no humanos, la felicidad, la tristeza, entre muchas otras cosas, estaban entrelazados, conectados. Esta visión difería del entendimiento de la naturaleza como un ente pasivo y un Dios supernatural activo, creencias hegemónicas en su tiempo.

Esta filosofía spinoziana no constituye un manual para vivir en el mundo actual. En muchos sentidos, Spinoza estaba atado a su época: usó el método geométrico para fabricar pruebas de sus afirmaciones filosóficas, no superó las distinciones patriarcales y se mantuvo fiel a la idea del Estado como vehículo de seguridad. Nuestro interés no está en Spinoza como tal, ni en su sistema filosófico, sino en cómo muchas de sus ideas se inscriben dentro de una corriente poco conocida del pensamiento occidental. Esta corriente fue más holística, dinámica y relacional, a pesar del ninguneo de la que fue objeto frente a las ideas de Descartes y Hobbes. Spinoza es una fuente importante para l*s radical*s en los márgenes de la filosofía, la ecología, el feminismo, el marxismo y el anarquismo.

Quizá lo más importante de la filosofía de Spinoza se encuentra en la noción de afecto. Las cosas no están definidas

por lo que son, sino por lo que hacen: cómo afectan y son afectadas por las fuerzas del mundo. Las habilidades no están dadas, cambian constantemente. Es una postura que toma una distancia definitiva de las nociones capacitistas o que discriminan por edad, y que tienden a hacer valoraciones de los cuerpos en función de normas predeterminadas de lo «sano», lo «maduro» o lo «capaz». En cambio, si nos aproximamos al mundo atendiendo a la especificidad de cada cuerpo, sin someterlo a ningún deber ser, el aprendizaje cambia radicalmente: en lugar de hacer categorizaciones u observaciones de propiedades supuestamente estables, se aprende mediante la experimentación activa en situaciones compartidas y siempre cambiantes.

Del moralismo a la ética

Al crear una filosofía del afecto, Spinoza inició una corriente de crítica radical a las instituciones y a las autoridades, especialmente a su método de control basado en la subordinación, una moralidad tóxica fortalecida durante siglos de cristiandad, heteropatriarcado, capitalismo y Estado. Aquí es importante precisar: la filosofía spinoziana no busca sustituir una moralidad imperial dominante por otra, sino que socava la moralidad en sí misma. Su visión del mundo es contraria a toda noción universal de lo bueno y lo malo, que valga para tod*s y que, así, se separe de los flujos vivos y concretos de las relaciones y los momentos. Para Spinoza, la vida constituye una exploración de las fuerzas del mundo, no un ideal fijo.

Esta concepción es peligrosa para los moralistas porque no hay garantía en el combate contra la maldad ni una base dura para el juicio moral. Sin embargo, la vertiente spinoziana tampoco está proponiendo que tod*s hagan lo que les plazca según intereses y preferencias personales, como si fueran seres aislados. Más bien, explica que nuestra interconexión implica volvernos capaces de una mayor solidaridad con nuestra red de afectos, relaciones y contextos. Esta solidaridad es ética, no moral.

A menudo se habla de la ética como una moral individual: un conjunto estático de principios sostenidos por individuos (consumo ético, códigos de ética, etc). De hecho, las definiciones de diccionario confunden la ética con los «principios morales que gobiernan el comportamiento de una persona».[13] Pero como Deleuze explica, la concepción spinoziana de la ética resulta en un conjunto de preguntas diferentes:

> Hay una diferencia fundamental entre ética y moral. Spinoza no inventa una moral, por una simple razón: él nunca pregunta qué debemos hacer, se pregunta en cambio de qué somos capaces, qué está en nuestro poder. La ética es un problema de poder, no de deber. En este sentido, Spinoza es profundamente inmoral. En relación con el problema de la moral, lo bueno y lo malo, él adopta una naturaleza alegre porque ni siquiera comprende lo que ello significa. Lo que entiende son buenos encuentros, malos encuentros, incremento y disminución de fuerzas. Por lo tanto, crea una ética, no una moral absoluta.[14]

La moral responde a la pregunta «¿qué se debe hacer?», mientras que la ética spinoziana se pregunta: «¿De qué somos capaces?» A diferencia de la abstracción fría de la moralidad, las potencias de un cuerpo solo pueden descubrirse a través de la sintonía y la experimentación, empezando precisamente por el lugar en el que ya estás. Nunca sabrás el resultado hasta que lo intentes. No importa si tienes «éxito» o si «fracasas», pues en el intento habrás aprendido, algo habrá cambiado. La situación también habrá cambiado, aunque sea poco. Esto puede sonar simple, y en parte, lo es, porque apela a un modo de vida desde el cual much*s tratamos de navegar la cotidianidad: sin adherirnos a mandatos fijos, aprendiendo a habitar nuestro propio contexto de modo que nos intensifique y dé vida.

Alguien puede conectar con las migraciones de las aves, los insectos y las estaciones. A medida que sintoniza con los ritmos de cada cuerpo, durante meses y años, estos eventos comienzan a dar forma a toda su vida. Así, su pérdida también es palpable cuando regresan menos aves o insectos cada año. El odio a la destrucción crece a la par que el amor por los pocos refugios que les quedan a estas criaturas. La rabia y desesperación resuena en otr*s, quienes se entrelazan de la misma manera, y junt*s, encuentran el modo de resistir y luchar. Esto no implica un individualismo desinteresado ni un altruismo moral, es una ética de las relaciones: la voluntad de nutrir, potenciar y defender relaciones.[15]

Dos amistades abrazan sus vidas, y juntas, generan nuevas capacidades entre sí. Aunque puedan lastimarse mutuamente, trabajan y superan las dificultades juntas, entrelazándose todavía más que antes. Con el tiempo, incluso dejan de estar seguras de qué ideas y costumbres eran suyas y cuáles eran de la otra. Conocen íntimamente los detonantes y las tendencias de la otra. Si una se encuentra con problemas, la otra abandona todo para ayudarle, poniéndose en riesgo. Se arriesga no porque sea moralmente correcto o por interés propio, ni siquiera se experimenta como una elección, sino como una fuerza que sale de sí misma.

La ética es un espacio dinámico. Va más allá de la moralidad estática y del interés propio e insulso. Constituye la capacidad de adentrarnos en las relaciones que nos conforman. Desde esta perspectiva, los deseos y las decisiones son, consciente o inconscientemente, resultado de todo lo que nos afecta, de nuestros afectos. Esta forma de pensar y hacer, si bien es intuitiva, también es contraria a las corrientes dominantes del pensamiento y la moral occidentales, que tienden a la universalidad y a las generalizaciones. Es decir, es contraria a las corrientes que ofrecen explicaciones únicas e imponen una manera de actuar, o que buscan lo predecible y lo universal: un conjunto de fórmulas que pretenden responder, de una vez por todas, qué es (y qué será en adelante) la humanidad, qué hace y qué debería hacer, y sobre todo, cómo se puede controlar. En

cambio, la ética spinoziana se centra en la particularidad y en la apertura de cada situación concreta: ¿qué es posible aquí y ahora, en este momento y lugar en el que estamos junt*s, tejiendo relaciones que no son accesorias, sino que determinan y potencian quienes somos?

No se trata de entablar relaciones aisladas, sino de involucrarnos en procesos sociales complejos que se transforman constantemente. No somos lienzos en blanco: solemos iniciar estos procesos desde puntos medios. Por ejemplo, en nuestros vecindarios nos atraviesan nuestras propias afinidades, hábitos, afectos, complicidades y vínculos. La individualidad nunca antecede a la densa red de relaciones que nos integran y que integramos. Las trampas de los intereses egoístas y las obligaciones morales no consiguen apropiarse de estos espacios, porque están más allá de los individuos solitarios y de los salvadores altruistas. Moldeamos constantemente nuestros mundos, al igual que estos nos moldean. Desde esta perspectiva, la libertad no es más que la expansión ética de nuestro potencial: las posibilidades de hacer y sentir junt*s. En este sentido, el Comité Invisible escribe lo siguiente:

> La libertad no consiste en el acto de desprendernos de nuestros vínculos sino en la capacidad práctica de nutrirlos, de trabajar en ellos, de movernos cómodamente en el espacio que se genera a partir de ellos e incluso en la posibilidad de crearlos y disolverlos. Entender la «libertad» como un mecanismo para desarraigarse de sí, hace que la libertad se convierta en un espejismo. Resulta difícil deshacernos de aquello a lo que estamos atados sin tener que, al mismo tiempo, deshacernos de aquello a lo que dirigimos nuestras fuerzas.[16]

Partiendo de este enunciado, no entendemos la libertad como la ausencia de restricciones o apegos sino como la capacidad de moldear nuestros vínculos. Un proceso que no debería estar motivado por el impulso de controlar las cosas, sino de aprender a participar fluidamente en nuestros vínculos. Construir

vínculos fuertes a través de los cuales podamos involucrarnos de manera empática con las potencias y conflictos del resto.

La corriente spinoziana propone pensar la amistad como una relación ética que nos renueva colectivamente. La amistad es un proceso activo en el que nos convertimos en lo opuesto a la individualidad. Esto es parecido a lo que plantea Donna Haraway: quizá la tarea más urgente de nuestro tiempo es lograr acompañarnos entre especies, naciones, géneros y demás existencias fronterizas.[17] Ambos planteamientos coinciden en que a través de la amistad y el compañerismo nos renovamos de maneras potencialmente peligrosas. Por ello, la amistad es la base de la libertad.

¿Qué puede (hacer) la amistad?

La amistad será la tierra de la cual emergerá una nueva política...

IVAN ILLICH

¿Cómo replantear la amistad como relación radical y transformadora? Quizá la amistad, en tanto concepto, ha sido demasiado colonizada por el liberalismo y el capital. En el marco del neoliberalismo, la amistad es un asunto banal, basado en preferencias privadas: salir, compartir pasatiempos, hablar sobre cualquier cosa, etc.

En lugar de construir vínculos distintos que nos hagan crecer colectivamente, solemos establecer vínculos de amistad únicamente con aquellas personas que ya son como nosotr*s, generando una zona de confort. Los algoritmos de Facebook y otras «redes sociales» nos conducen a refinar nuestros perfiles, reduciendo la idea de la amistad a un simple «click». Esta idea de amistad neoliberal se convierte así en una alternativa a la expresión coloquial hetero y homonormativa del «solo somos amigos», pues implica un vínculo mucho más débil e insignificante del que podría ser una «pareja», digamos. Desde la amistad neoliberal, no solemos apoyarnos, y nuestras vidas no están

entretejidas. Pero estas tendencias insípidas no deben hacernos concluir que las amistades no tengan sentido ni mucho menos, más bien, la amistad es un terreno de lucha. La labor del Imperio es movernos como fichas, entablando relaciones endebles, en las que no hay nada vital en juego y la intimidad se difumina en medio de la violencia y la dominación. Quizá se puede repensar la amistad desde un lugar expansivo y específico: amistades, familia elegida, diversas formas de acompañamiento y redes de apoyo mutuo.

Algunas corrientes interseccionales —tales como el movimiento anticapacitista, las disidencias sexuales, el feminismo, el ecologismo, el anarquismo, las luchas de los pueblos originarios y la liberación negra— han puesto el énfasis en la importancia de generar vínculos fuertes y enriquecedores. En la conversación que tuvimos con Glen Coulthard, señaló que la militancia alegre no puede ser una elección individual, pues la transformación sucede desde y a través de las relaciones:

> La autoafirmación y el redescubrimiento que transforman suelen provocar, de entrada, reacciones negativas tales como el odio o la envidia, lo que puede llegar a complicar un poco la historia. La intención de asumir una militancia alegre, o algo parecido, requiere posicionarse en el mundo al lado de un montón de posturas que resultan abrumadoras. Es bajo esta premisa que considero cruciales las relaciones. Me resulta imposible pensar en estas posibilidades transformadoras desde la individualidad. ¿Cómo me voy a enfrentar a situaciones opresivas? ¿Será a través de acciones autodestructivas? ¿Normalizando la opresión y viviendo con ella? ¿O canalizando esfuerzos para construir espacios comunitarios? No creo que esto se pueda formular en solitario. Son l*s compañer*s que trabajan colectivamente para producir estas reflexiones, a través de conversaciones que oscilan entre intervenciones sesudas y conversaciones dispersas, reconociendo que unas relaciones catalizan más que otras. El camino para ejercer una militancia alegre

> es complejo, es el producto de múltiples relaciones. No es el resultado de construir buenas relaciones y ya, hay que reconocer que ya estamos en ellas, ya somos parte de relaciones de solidaridad. Nos ayudamos mutuamente, trazamos un camino para que l*s demás transiten de las relaciones tóxicas a las relaciones vitales.
>
> Se trata de nutrirnos con relaciones que nos brinden diversas perspectivas sobre el mundo, que nos alejan de aquello que es totalmente aceptado o racional, y que nos alejan del desaliento... ¿Cómo evadir el desencanto en medio de las situaciones que nos atraviesan? Gracias a esas relaciones que, dentro de sus posibilidades, nos alejan del desencanto y son fructíferas en la medida de lo posible. Quien milita alegremente es más que la sola voluntad para conseguir algo, hay mucho trabajo de por medio, estamos trabajando constantemente en nosotr*s mism*s. Y no podría culpar a alguien que está en una situación miserable de no militar como yo.[18]

La ira, el odio y la desesperación son sentimientos que cobran sentido en estos tiempos. Pueden ser incluso el indicador de una respuesta saludable a la situación actual, porque rehusamos a permanecer inmóviles ante el dolor y la violencia del Imperio. Pero reclamar a l*s demás que sean sensibles ante el dolor, o pedirles que simplemente se descoloquen y remuevan estos sentimientos de ira y desesperación constituyen mecanismos de individualización del sufrimiento.

El cambio surge del trabajo constante que realizamos en grupo. A esto lo llamamos ética y libertad relacionales. El cambio no surge desde la individualidad: implica apoyarnos para enfrentar colectivamente el desaliento, la culpa, el resentimiento, el miedo y el duelo. Posiblemente, implique también canalizar la ira a través de acciones contra el Imperio que bloqueen su flujo o, por lo menos, permitan escaparnos de su control. Cuando interrumpimos nuestros hábitos sofocantes y nuestras precipitadas reacciones, damos espacio a la libertad.

Como el padre o la madre que aprende a confiar en su hij*, o bien una adolescente que escapa de un lugar violento apoyada por sus amigas. Se trata de un grito rebelde que provoca la rabia y la acción de otr*s. Ya sea un gesto pequeño que provoca un cambio sutil, o un acto decisivo y catalizador de cambios radicales, la cuestión es que esto no se puede llevar a cabo en soledad. La libertad, la gentileza y la militancia surgen y se nutren de las redes y los afectos en los cuales nos involucramos.

Podemos deshacer los hábitos del Imperio a través de las relaciones que surgen en los vínculos y de las redes fortalecidas por los principios mismos a los que aspiramos. Estos vínculos amorosos permiten hacer frente a aquello que más tememos de nosotr*s mism*s; ayudan a desprendernos de ideas interiorizadas como sentir que no se «es suficiente» o que no merecemos amor, o instalarnos en posiciones que nos hacen sentir inferiores a nosotr*s o a las personas que nos importan. Los vínculos de amor y cuidado recíprocos permiten tomar conciencia de la toxicidad de algunos de nuestros apegos y así observar nuestros hábitos de adicción o depresión sin sentir vergüenza. Nuestros seres amados pueden ser la razón para seguir viviendo cuando nuestra voluntad se vuelve incierta, pueden ayudarnos a salir de situaciones miserables, saltando con nosotr*s hacia lo desconocido. Las amistades pueden ser la fuente de nuestra fuerza para asumir riesgos y detener el camino de la violencia y la explotación. Las amistades nos hacen peligros*s y capaces de pelear de maneras nuevas. Todo esto resuena a lo que la «amistad» significaba antiguamente en lo que hoy es Europa, antes de la cacería de brujas: no solamente alguien con quien convivir, sino alguien cuya existencia es inseparable de la nuestra. Una relación crucial para la vida, digna de pelear por ella.

La lingüística o la historiografía reaccionaria podrían objetar que no existe una línea ininterrumpida de amistades rebeldes en los subterráneos de la historia. Es verdad, no es una línea recta sino un zig-zag, un trazo inconexo, roto, reconstruido una y otra vez, es una historia entre muchas historias que resuena en genealogías no europeas de libertad relacional. La

cualidad escurridiza de esta historia de la amistad es lo que la hace bella y poderosa: su capacidad de renovar la complicidad en medio del terror y la violencia.

La solidaridad comienza en casa

> *No necesito que me empoderen los adultos;*
> *necesito que dejen de ejercer su poder sobre mí.*
>
> LILAH JOY BERGMAN, NUEVE AÑOS.

Mientras el Imperio convierte la amistad en algo insípido, la vida en pareja y la familia nuclear se convierten en espacios que acaparan todas las formas de intimidad. Colectivos antirracistas, indígenas y del feminismo autónomo han mostrado que uno de los recientes inventos del Imperio es la idea de la familia nuclear (un grupo conformado por una generación de padres que convive con una generación de niñ*s, aislad*s del resto de la sociedad). Este modelo de familia es una institución crucial para la privatización y el encierro de la vida, es central para sostener la cultura autoritaria, abusiva y negligente, es lo que afianza el heteropatriarcado y la supremacía blanca. Es un modelo que ha evolucionado históricamente como un mecanismo para reproducir la mano de obra asalariada masculina mediante el trabajo no remunerado de las mujeres. La violencia contra mujeres e infancias en el ámbito familiar ha sido justificada como parte de un proceso civilizatorio y se ha convertido en un canal de violencia intergeneracional que, al heredar la propiedad privada, acumula la riqueza para la población blanca.

Algunas de las violencias más brutales validadas por este modelo de familia nuclear (como la violación institucionalizada y el abuso) han sido combatidas por las feministas. Sin embargo, para las infancias, la familia nuclear sigue siendo un espacio de aislamiento y violencia. Uno de sus efectos más atroces es que cancela la imaginación de otro tipo de intimidad, haciéndola inaccesible e impensable para la mayoría. Dentro de los suburbios y de los apartamentos diseñados para una

existencia privatizada, la familia nuclear se codifica como si fuera un ambiente prefabricado.

Al mismo tiempo, las personas están continuamente inventando o recuperando otras formas de pertenencia e intimidad. La comunidad, la vida, compartir ingresos, alimento y hogar son actividades que se socializan desde la creatividad, en formas que destruyen la privatización y la segregación familiarista. Como describe Silvia Federici:

> Vivimos el retorno a modelos de familia extendida, basadas en vínculos de amistad más allá de los lazos de sangre. Considero que este es un modelo a seguir. Estamos en un claro momento de transición y ante una gran tarea de experimentación, ampliando la familia (homo o hetero) hacia una comunidad más amplia. Derribar las barreras que aíslan a las familias y que evaden una resolución colectiva de sus problemas es un medio para que no sean sofocadas, un camino para resurgir con fortaleza y resistencia al abuso. La desnuclearización de la familia es un camino a la construcción de comunidades de resistencia.[19]

La mayoría de personas indígenas, negras, racializadas o queer, nunca han sido bienvenidas en el modelo de familia nuclear y, a pesar de ello, han conseguido acompañarse de otras maneras. Las familias elegidas queer han creado intimidad, redes de apoyo intergeneracional y lazos radicales que permanecen vivos a pesar de las nuevas formas de captura homonormativa. Como escribe Dean Spade:

> La amistad adquiere un valor crucial entre las comunidades queer de las que formo parte. Much*s de nosotr*s no tenemos apoyo familiar, por lo que construimos estructuras de acompañamiento con otr*s queer. Nos interesa la oposición a la familia heteronormada, donde se espera que las personas formen parejas, se casen, tengan hijos y que todas sus necesidades se resuelvan dentro de la

> estructura familiar. Consideramos que esto no es saludable, pues corresponde a una nueva tecnología del capitalismo tardío posindustrial que aleja a las personas de sus comunidades, entrenándolas para pensar en términos individuales y valorar más esa pequeña unidad (la familia nuclear) antes que la familia extendida.[20]

De manera similar, bell hooks destaca la tradición de adopción informal en las comunidades negras, donde las personas adoptaron y criaron niñ*s de maneras que la comunidad entendía, pero que no eran reconocidas por el Estado:

> Bajo el supuesto de que no tuviste hij*s pero tu vecina tuvo ocho, por ejemplo, podías negociar con ella la posibilidad de adoptar a un*, que de ahora en adelante viviría contigo a pesar de que no existiera un contrato formal de adopción. A partir de ese momento, las personas reconocían que este niñ* adoptaría el rol de tu hij*. Mi comunidad tenía la particularidad de que los hombres negros homosexuales también podían adoptar niñ*s de manera informal. En este caso, existía una estructura de acompañamiento dentro de la comunidad: las personas podían ir a visitar a sus padres si estos así lo deseaban y quedarse con ell*s (o lo que quisieran), pero también tenían la posibilidad de quedarse con la persona que les estaba brindando amor y crianza.[21]

Al escribir sobre la nacionalidad indígena, Leanne Simpson señala que el resurgimiento de los pueblos originarios supone la sustitución del colonialismo y de la familia nuclear por familias extensas grandes, diversas y multirraciales conformadas por parientes y amistades que se cuidan profundamente. Desde diversos puntos de vista, estas formas de relación hacen posible la comunicación y la continuidad entre organizaciones intergeneracionales que incluyen a infancias y también a adult*s mayores. De este modo, se derrumban las barreras entre lo público y lo privado. Simpson habló de la importancia de esto en su entrevista:

> Me interesa la manera en que sucede el cambio. Creo que podemos inventar el cambio sobre la marcha, crear y vivir las alternativas. Por eso no pierdo mucho tiempo en hacer «lobby» en el Estado. En mi nación, las infancias y l*s ancian*s son agentes críticos. Eso significa que nos organizamos de forma diferente. No puedes invitar a una niña, por ejemplo, a una junta aburrida de doce horas y luego frustrarte porque se aburre, está inquieta, o porque no se quiere quedar con alguien que la cuide y que tal vez no conoce bien. No puedes invitar a la gente mayor a que den la bienvenida a su territorio y esperar que no hablen largamente de sus problemas. De hecho, creo que debemos hacer menos organización y más construcción de movimiento. Actualmente tenemos activistas, no líderes. Tenemos acciones, no comunidad. De hecho, mis hij*s no están interesad*s en «la causa» como tal, y sin embargo, les interesa hacer cosas.[22]

Este tipo de redes de parentesco no nuclear se han sostenido frente al terrorismo de Estado, el encarcelamiento, la escolarización, los internados y los intentos del Imperio por privatizar y destruir dichas redes, familias extendidas y tejidos de relaciones que incluyen a familiares no humanos. Nutrir y sostener estas formas comunales de vida cuestiona, en los hechos, las ideas dominantes sobre lo que es considerado trabajo político y genera dudas sobre la separación del activismo y la organización de la vida cotidiana. De igual modo, cuestiona la segregación de las infancias del resto del mundo adulto (y de las organizaciones políticas en particular), así como el olvido de la gente mayor, que es como se van perdiendo las conexiones intergeneracionales.

Crear tejidos intergeneracionales de apoyo e intimidad es un acto radical en un mundo que privatiza la crianza de

las infancias, la vivienda, la subsistencia y la toma de decisiones. Claro, desafiar la familia nuclear no implica un rechazo purista de todo lo que se le parezca, más bien trae consigo la búsqueda de alternativas contrahegemónicas capaces de reconfigurar las relaciones sociales y erradicar la división espacial de las personas producida por la suburbanización, el encarcelamiento, el sistema educativo, el despojo y el desplazamiento. Crear tejidos implica la proliferación de relaciones que pueden o no estar basadas en lazos de sangre, pero que sin duda están construidas con amor y cariño. Raúl Zibechi sostiene que la familia no nuclear y las redes de parentesco son el corazón de los movimientos militantes y transformadores de Latinoamérica. Esto incluye a los movimientos indígenas y/o campesinos, personas sin hogar ni propiedades, *piqueteros*, movimientos de mujeres y jóvenes, etc.[23] Sus formas de vida colectiva están basadas en nuevas maneras de habitar, subsistir y resistir. Para Zibechi, está claro que estas formas son «tendencias, aspiraciones, intentos en medio de las luchas sociales».[24] Las relaciones de apoyo mutuo no son un destino sino un proceso de lucha continuo.

Conforme la gente renueva las relaciones intergeneracionales y pone su vida en común, surgen nuevas formas políticas. En este contexto, Silvia Federici argumenta:

> La idea de crear movimientos que se reproduzcan a sí mismos es potente porque permite crear ciertos tejidos sociales y formas de reproducción cooperativa que dan continuidad y fuerza a nuestras luchas, así como una base más fuerte a nuestra solidaridad. Necesitamos crear formas de vida en las cuales el activismo político no esté separado de nuestra tarea diaria de reproducción con el fin de que se desarrollen relaciones de confianza y compromiso, las cuales, lamentablemente, hoy se pierden en el horizonte. Necesitamos poner nuestras vidas en común con otras personas para crear movimientos que sean sólidos y que no surjan para luego disiparse. Compartir la reproducción, esto es lo que empezó a suceder con el movimiento *Occupy*, por ejemplo, y lo que usualmente sucede cuando una lucha alcanza un momento casi insurreccional. O cuando una huelga se sostiene durante muchos meses, ahí vemos cómo las personas empiezan a poner sus vidas en común porque tienen que movilizar todos sus recursos para no ser vencidas.[25]

Federici observa que el cuidado no es solamente un medio para mantener las luchas, sino una parte transformadora de la misma lucha. Mientras el Imperio trabaja para privatizar e individualizar nuestras vidas diarias, muchos movimientos se están reproduciendo con autonomía mediante la colectivización del cuidado: desde cocinar y cohabitar hasta el simple hecho de aprender a estar juntos.

La amistad, el parentesco y la comunalización también han estado en el corazón de los esfuerzos a través de las divisiones jerárquicas del heteropatriarcado, la supremacía blanca, la colonización, el capacitismo, el ecocidio y otros sistemas que nos han enseñado a violentarnos entre nosotr*s y a interiorizar modos opresivos de relación. Crear relaciones en medio de estas divisiones es un acto tan precario como radical. Tod*s sabemos lo difícil que esto puede ser y cómo, en ocasiones, podemos echar todo a perder, lastimarnos y culparnos. Siempre existe la posibilidad de que aquellas personas entrenadas en roles opresivos recaigan en los viejos hábitos. En algunos casos, la gente es capaz de hablar de ello de manera sutil, gentil, en sintonía con las tendencias, las motivaciones y los talentos de cada cual, así logran surgir relaciones de apoyo genuinas. En el contexto de la lucha por la discapacidad queer y antirracista, Mia Mingus habla de la centralidad de las relaciones fuertes para deshacer la opresión:

> Cualquier cambio sistémico que queramos generar va a requerir que trabajemos junt*s. Hay que generar relaciones lo suficientemente fuertes para sostenernos mientras nos alzamos contra algo tan poderoso como el Estado, el complejo médico industrial, el

> sistema carcelario, el sistema de género binario, la Iglesia, el sistema de inmigración, la máquina de guerra y el capitalismo global.
>
> Nos vamos a equivocar, de eso estoy segura. No podemos, por un lado, tener un análisis agudo acerca de cuán penetrantes son los sistemas de opresión y violencia, y luego, por otro lado, esperar que la gente actúe como si no viviera precisamente en ese mundo. Por supuesto que habrá ocasiones en las que vamos a hacer y decir cosas opresivas. Por supuesto que vamos a hacernos daño. Vamos a ser violent*s, conspirar con la violencia, aceptar la violencia como algo normal.
>
> Tenemos que arremangarnos y empezar a hacer el trabajo sucio, aprender a salir adelante a través del conflicto, el dolor y las heridas como si nuestras vidas dependieran de ello [...] porque, de hecho, nuestras vidas dependen de ello.[26]

Para l*s autor*s de este libro, la amistad nos ha exigido lidiar con las divisiones enraizadas en nuestros cuerpos, causadas por la discriminación por edad, el patriarcado, el capitalismo y el capacitismo. A veces estas divisiones han impedido que nos conectemos de maneras potentes y transformadoras. El patriarcado ha socializado a Nick como un hombre y le ha enseñado que eso significa estar seguro de sí mismo todo el tiempo y detentar (demasiada) autoestima. No solo eso: también le ha enseñado a expresar esa autoestima de maneras excesivamente racionales e individualistas. carla, en cambio, ha sido socializada para ser sumisa, bondadosa, tímida. Le enseñaron a poner delante siempre a los otr*s antes que a sí misma. A pesar de que hemos intentado resistir algunas de estas tendencias, carla terminó haciendo más trabajo emocional y de cuidado, y Nick terminó escribiendo y editando más. Sin embargo, hemos aprendido a desafiar estas divisiones mediante procesos de crecimiento mutuo, apoyo y desaprendizaje, aunque sea de manera parcial e inconsistente. Gracias, en parte, a nuestras diferentes experiencias de vida, perspectivas y procesos colaborativos, hemos logrado producir algo nuevo junt*s y hacernos más fuertes y

receptiv*s mutuamente. Ningun* de nosotr*s pudo haber escrito este libro, ni nada parecido, en soledad.

La ética de la afinidad en el anarquismo

En última instancia, el cuidado de este tipo de intimidad implica priorizar nuestras relaciones por encima de los compromisos políticos abstractos y de las ideologías. Al mismo tiempo, pensamos que es posible recuperar las corrientes relacionales dentro de las tradiciones políticas antiautoritarias sin necesariamente apropiarse de ideas y luchas ajenas. Dentro del anarquismo, la corriente spinoziana fluye a través de la concepción relacional del anarquismo de Gustav Landauer. La filosofía de Landauer iba en contra de las corrientes dominantes del marxismo revolucionario y del anarquismo de su tiempo, que concebían la revolución como un acontecimiento dramático que tendría lugar en el futuro. En lugar de visualizar un evento futuro de transformación en donde el capitalismo y el Estado serían destruidos y toda la humanidad quedaría liberada, Landauer insistió en la importancia de un anarquismo *vivo y presente*: transformar nuestras relaciones aquí y ahora.

Landauer también argumentaba que el poder del Estado no radica solo en los ejércitos o en la policía, sino en su capacidad de lograr que nos gobernemos a nosotr*s y a otr*s, recreando las relaciones jerárquicas y las divisiones estatales en nuestra propia conducta:

> Una mesa puede voltearse y una ventana puede romperse. Sin embargo, quienes creen que el Estado es también una cosa o un fetiche que igualmente puede voltearse o romperse son sofistas y creyentes de la Palabra. El Estado es una relación social, una manera de relacionarse con l*s demás. Por lo tanto, solo puede destruirse cultivando nuevas relaciones

> sociales. Es decir: procurando que las personas se vinculen entre sí de maneras diferentes.[27]

El Estado y el capitalismo son sistemas diseñados para que pequeñas minorías puedan acumular fortunas, y aunque sus testaferros actuales son personas con nombres y domicilio, otras les reemplazarán más adelante. Por eso, en lugar de plantear la destrucción del Imperio, Landauer afirma que se trata, por un lado, de deshacer la sujeción que el Imperio mantiene sobre las relaciones humanas, y por otro, de generar nuevas y diferentes relaciones que sustituyan a las actuales. Es un problema ético, no moral. Landauer sugiere, al igual que Spinoza, que no hay una respuesta válida para tod*s. Insiste en que la noción de un socialismo o un anarquismo global es demasiado totalizante y reconoce que, más bien, los pueblos y las distintas culturas tendrán diferentes respuestas a la gran pregunta acerca de cómo vivir:

> Hace tiempo que malentendemos el socialismo como una ideología general y vaga; una varita mágica que abre todas las puertas y resuelve todos los problemas. Pero a estas alturas, ya deberíamos saber que todo lo que está allá afuera en el mundo, como dentro de nuestras almas, es tan caótico que nunca habrá un solo camino a la felicidad. Por lo tanto, lo que menos quiero es hacer un llamamiento a la humanidad. Debemos entender que existen diferentes culturas, una al lado de la otra, y que el sueño de que todas deberían ser iguales no se puede sostener; de hecho, ni siquiera es un sueño deseable, tampoco es hermoso.[28]

En consonancia con algunas corrientes antiautoritarias contemporáneas, Landauer rechaza que el anarquismo sea un único proyecto moral o ideológico con capacidad de liberar a toda la humanidad de la opresión. No obstante, aunque niega el universalismo de este proyecto, también critica el individualismo de algunos anarquistas, como Max Stirner,

que negaron la moral pero anclaron sus postulados filosóficos en la mera liberación del ego y el deseo.[29] Landauer insiste en que las personas no pueden ser abstraídas de sus relaciones, valores y comunidades concretas. El individuo autosuficiente es, al igual que el Estado, una ficción del Imperio. El *yo* es una multitud inmersa en las demás.

Por lo tanto, para Landauer, la transformación es un *proyecto ético inmediato y situado* que consiste en transformarnos a nosotr*s mism*s colectivamente, mediante la afinidad con l*s demás y partiendo del lugar en el que de por sí estamos. En sus propias palabras: «Solo cuando la anarquía se vuelva para nosotr*s un sueño oscuro y profundo, y no una visión conceptual, nuestra ética y nuestras acciones podrán volverse una misma cosa».[30] scott crow llegó a una conclusión parecida: «El anarquismo no es rígido, sino flexible y fluido. Deshazte de tus nociones sobre lo que algo *debe ser* y contribuye a que sea lo que *puede ser*».[31] En este sentido, la libertad no es la ausencia del Imperio garantizada por un porvenir glorioso y revolucionario o un plan de acción anarquista. Más bien, la libertad es la capacidad de resistir algunos de los hábitos y de las relaciones que el Imperio induce en nosostr*s, y por otro lado, consiste en recuperar otras formas de relación. Este anarquismo solo puede concebirse como un proceso, una acción.

Inspirado en Landauer, Kropotkin y otr*s, el teórico y político anarquista Richard Day ha concebido una corriente enfocada en la creación inmediata de vidas ajenas al Estado, el capitalismo, la moral y otras divisiones opresoras del Imperio. Day toma como punto de partida la relación simbiótica entre plantas y animales para proponer formas de alianza y ayuda mutua que vayan más allá del Imperio, al generar cooperación y solidaridad que no dependan de ninguna forma de opresión. A esto lo llama *lógica de la afinidad* y está «siempre presente, incluso en las formas más avanzadas de control burocrático (pos)industrial. No es un sueño, sino

una realidad. No es algo a anhelar, sino algo que está vigente y que está sucediendo en todo momento y lugar».[32] Según esta visión, la afinidad está presente en el interior de todo proceso de transformación alegre, grande o pequeño, siempre que las personas descubren nuevas formas de resistir, inventar o incluso de, juntas, activar las cosas que ya están en juego. La capacidad de establecer formas de vida autónomas siempre está amenazada por el Imperio, pero también revive en todo momento.

Nos parece que este concepto de afinidad es importante porque habilita formas de vida que pueden conectarse mediante compromisos o deseos compartidos, sin borrar las diferencias. Coincidimos con Day cuando sugiere que hay una «afinidad por la afinidad» en el interior de corrientes de pensamiento y de las prácticas indígenas, antirracistas, anticoloniales, de justicia migrante, anarquistas, feministas, ecologistas, queer y autónomas: hay una inclinación a vincularse y apoyar a otr*s a través de valores mínimos y compromisos compartidos sin pisotear la autonomía de l*s demás.[33] Tal cosa se puede observar, por ejemplo, en la visión de los zapatistas de *Un mundo donde quepan muchos mundos.*[34] De manera similar, la lógica de la afinidad resuena con lo que Gloria Anzaldúa llama «puentear» en *Este puente, mi espalda*:

> Puentear es un trabajo que supone abrir las puertas al extraño, dentro y fuera. Cruzar ese umbral implica perder la ilusión de seguridad porque nos lleva a un territorio bizarro sin salvoconducto. Puentear es experimentar la comunidad y para eso tenemos que asumir el riesgo de abrirnos a una intimidad personal, política y espiritual, incluso bajo riesgo de que nos hieran. Puentear eficazmente requiere saber cuándo cerrar filas y defender nuestro hogar, grupo, comunidad, nación, y cuándo mantener las puertas abiertas.[35]

Estas nociones de afinidad y de puentear hacen que el concepto de conexión pase de ser un supuesto, una meta o un imperativo moral a una pregunta ética abierta. ¿Cómo nos relacionamos? ¿Quiénes están incluid*s en ese «nosotr*s»? ¿Cómo opera el afecto en nuestro grupo? ¿Cómo y cuándo nos abrimos a l*s demás? ¿Cómo logramos trabajar de forma colectiva? Estas dudas solo admiten respuestas concretas, es decir, respuestas de personas en contextos específicos. Son dudas que se resuelven conforme las relaciones se desarrollan.

Conectar las corrientes de Spinoza con las luchas indígenas

Esperamos que algunas de las afinidades entre las corrientes de Spinoza y las filosofías indígenas vayan surgiendo a lo largo de este capítulo, sin embargo, queremos dedicar un momento a pensar en ellas directamente, especialmente a la luz de las concepciones relacionales que ya hemos mencionado. Aunque diferentes, los conceptos del anarquismo y la amistad resuenan con ciertos modos de vida de las comunidades indígenas y de muchas otras sociedades que basan sus mundos en las conexiones mutuas y en la interacción con los lugares que habitan. Por ejemplo, el escritor y facilitador Zainab Amadahy ofrece un «marco de relación» desde el cual se piensa una vida fundamentalmente interconectada:

> Quienes tenemos dos piernas estamos interconectad*s un*s con otr*s y con otros tipos de vida en el planeta. De hecho, lo estamos con el planeta mismo y más allá. Lo que pensamos, decimos y hacemos impacta directa e indirectamente en todo, lo cual también nos afecta a nosotr*s. Todavía nos impactan los antepasados y tendremos un impacto en las generaciones venideras. Algunos de

> nosotr*s creemos incluso a la inversa, que nosotr*s impactamos en nuestr*s ancestr*s y que nuestros descendientes pueden impactar en nosotr*s. En cualquier caso, estamos claramente «en una relación», reconozcamos, entendamos y respetemos este concepto, o no.[36]

En nuestra conversación, Coulthard elaboró una noción de ética indígena situada que ha nombrado como «normatividad arraigada». Coulthard muestra cómo la resistencia indígena y sus valores están fundamentados en la renovación continua de relaciones recíprocas con la tierra:

> No creo que se pueda llegar a este tipo de cosas por cuenta propia, individualmente. Estamos siempre incluid*s en y constituidos por lo que nos rodea. Todo *Red Skin, White Masks* parte de esa convicción. Yo no soy nada, soy simplemente el producto de las relaciones desordenadas que me han formado a través del tiempo. El punto del libro es que tendemos a pensar estas relaciones de modo antropocéntrico. Pero también nos van formando relaciones que van más allá de lo humano. Somos arrojad*s a estas relaciones que incluyen los lugares y la tierra misma, y esto puede tener un efecto en nuestra perspectiva, puede dar forma a nuestras normatividades y opiniones sobre lo que está bien y mal.[37]

Red Skin, White Masks muestra cómo estas redes relacionales han sido fundacionales para la lucha indígena contra el colonialismo, y cómo están inexorablemente conectadas con la lucha por la tierra:

> La teoría y la práctica del anticolonialismo indígena, incluyendo el anticapitalismo indígena, se entienden mejor si se les ve como una lucha principalmente inspirada y orientada a la cuestión de la tierra: una lucha por la tierra no solo en el sentido material,

> sino también profundamente sabia porque muestra cómo la tierra es un sistema de relaciones recíprocas y obligaciones que puede enseñarnos a vivir en relación con l*s demás y con el mundo natural sin dominio ni explotación.[38]

Desde esta perspectiva, el colonialismo constituye un ataque contra los cuerpos y las tierras indígenas, así como contra las normatividades que los sostienen, un ataque contra las mismas formas de vida indígena. Por la misma razón, Coulthard sostiene, para la descolonización y la resistencia se vuelve crucial recobrar, sostener y defender dichas formas:

> La repetición, el hacer algo una y otra vez, moldea la forma de ver el mundo, y dependiendo de cuál sea esa práctica, esta puede regresar y modificar nuestro modo de hacer. En un contexto territorial, ese tipo de doble condicionamiento cíclico —la manera en la que producimos y las necesidades de nuestras vidas— moldea nuestra comprensión espiritual, y con el tiempo, esta regresa y da forma a lo que hacemos en el sentido material. Vemos que los pueblos indígenas han sido arrastrados violentamente fuera de este tipo de prácticas hacia otros modos de producción de las necesidades de la vida, por ejemplo, a través de la extracción de recursos. Y eso está moldeando nuestros mundos normativos, lo que vemos como correcto o incorrecto. Las prácticas ancestrales están siendo alteradas. Por lo tanto, lo que estamos haciendo con Dechinta y otras prácticas territoriales es restablecer diferentes prácticas y mundos normativos, pero sin pureza. Estamos aprendiendo de nuevo. Aquí tiene un papel importante nuestra relación con la tierra y con otras relaciones no humanas. De este modo, observamos la importancia de la práctica y la formación incluso en lo que respecta a lo que pensamos que deben ser nuestros fines. Se trata de una ética muy práctica, lo cual no implica restarle valor, sino todo lo contrario. De hecho, lo considero más valioso

> que las tradiciones normativas abstractas donde tienes que disociarte de tus relaciones para alcanzar unos principios puros. El resultado es una separación interminable, cotidiana, entre nuestros ideales y nuestro mundo de mierda. Eso termina por justificarlo. En teoría, lo tenemos claro, pero en nuestras vidas e instituciones no nos hemos aproximado lo suficiente a este problema. Nuestro punto de partida práctico y prefigurativo es el reconocimiento de que esos ideales son formados por lo que hacemos con nuestras vidas, por las relaciones que sostenemos y renovamos.[39]

Coulthard habla de la importancia de la prefiguración de vínculos, que también resuena con el concepto relacional del anarquismo que exploramos anteriormente: fomentar relaciones enriquecedoras fundadas en la reciprocidad entre humanos y parientes no humanos. De manera semejante, Leanne Simpson escribe en *Dancing on Our Turtle's Back*: «No me preocupa cómo desmantelamos la casa del amo, es decir, qué conjunto de teorías usamos para criticar el colonialismo. Lo que me preocupa es cómo reconstruir nuestra casa o nuestras casas».[40]

Recuperar formas de vida que han sido subyugadas o descartadas implica la resistencia y la transgresión de las leyes y normas, pero estas negaciones y rechazos son solamente el aspecto visible desde la perspectiva del Imperio. Debemos tener claro que la resistencia no es valiosa en sí misma o que lo es solo en función de la monstruosidad del Imperio: las formas emergentes de vida sostienen valores y conexiones que vale la pena nutrir y defender.

Desde luego, aunque pueda haber resonancias con el anarquismo, Coulthard y Simpson están hablando del resurgimiento de formas de vida indígena específicas. Aunque hay que decir que también, en los lugares en los que vivimos, las resonancias y las afinidades entre formas de vida originarias y no originarias siempre vienen acentuadas por la violencia colonial. Nuestras vidas están inexorablemente sujetas a estructuras

que garantizan la explotación de la tierra y la erradicación de la vida local. Navegar estas conexiones inciertas exige lidiar con cuestiones éticas difíciles.

Por lo que hemos podido observar, de este lado del mundo también se vive un florecimiento de las luchas indígenas. A lo largo y ancho de la Isla Tortuga, por ejemplo, los pueblos originarios están reafirmando su conexión y su responsabilidad con sus tierras. Rechazan las divisiones racistas y heteropatriarcales impuestas por el Imperio, recuperando relaciones basadas en el cuidado y el consentimiento. Se trata de una intensificación de lo que ha sucedido desde que empezó la colonización.

Este proceso puede resultar perturbador para las personas y grupos no indígenas, específicamente para los agentes coloniales, blancos y descendientes de europeos que viven en tierras indígenas. ¿Es posible que personas y grupos no indígenas apoyen realmente las luchas indígenas? ¿Es factible que surjan alianzas efectivas que trasciendan la división colonial? Las respuestas a estas preguntas van surgiendo de procesos que, aunque desordenados y desiguales, se llevaron a cabo de manera conjunta entre colonizadores e indígenas. Muchas personas y grupos no indígenas están empezando a tomar conciencia de la condición colonizadora que les hace cómplices del despojo y de la subyugación de las formas de vida originarias. Por su parte, comunidades negras y originarias están forjando alianzas para resistir las violencias provenientes del colonialismo y el racismo. Como escriben Luam Kidane y Jarrett Martineau:

> Estos sueños de libertad significan que nuestros actos de resistencia nos vinculan como pueblos africanos y originarios de la Isla Tortuga. Debemos comenzar a mirarnos un*s a otr*s, y no al Estado, mirarnos con seriedad, intencionalidad y urgencia para lograr nuestra autodeterminación.[41]

Cada vez está más claro que la descolonización es fundamental en todas las luchas que tienen como objetivo desmantelar al Imperio y cultivar una vida diferente, aquí y ahora, en Norteamérica. La descolonización cambió los valores,

las prioridades y las prácticas organizativas fundamentales de muchos anarquistas, antiautoritarios y otros radicales. Tal y como plantea Harsha Walia:

> Cada vez más movimientos sociales están reconociendo que la autodeterminación indígena debe convertirse en el pilar de todas nuestras movilizaciones sociales a favor de la justicia. Los pueblos indígenas de Canadá son los más afectados por el saqueo de tierras, experimentan una pobreza desproporcionada y la falta de vivienda. Las mujeres de estos pueblos destacan en las estadísticas de mujeres desaparecidas y asesinadas. Y en general, estos pueblos son los principales objetivos de la represión policial y de la persecución judicial por parte del injusto sistema de justicia. En lugar de ser tratada como un punto en una larga lista de demandas, la autodeterminación indígena está entrelazada con las luchas contra el racismo, la pobreza, la violencia policial, la guerra y la ocupación, la violencia contra las mujeres y la justicia ambiental.[42]

Los pueblos indígenas han forjado alianzas con muchos grupos. Por ejemplo, ganaderos y campesinos que resisten a los desarrollos petroleros, migrantes que resisten al imperialismo fronterizo, o comunidades negras que resisten a la criminalización y la opresión del complejo industrial penitenciario. Estos grupos se han vinculado a colectivos anarquistas que, por su parte, se han visto en la necesidad de replantear sus conceptos de nación, territorio, tradición y autoridad. Algunos grupos colonizadores están aprendiendo a asumir la responsabilidad de entablar relaciones con las personas en cuyas tierras originarias se encuentran, al tiempo que aprenden a apoyar los liderazgos indígenas. La lucha indígena ha llevado a personas y grupos no indígenas a conocer las historias y los procedimientos de los territorios en los que viven, lo que significa cumplir tratados y también aprender a vivir en tierras en las que formalmente nunca se firmaron tratados de este tipo. Coulthard nos habla de la potencia que hay en la recuperación de formas de vida y de

conocimientos subyugados, tanto indígenas como no indígenas, y en la exploración de afinidades entre esos elementos.

> Coulthard: Si se destruyen las relaciones [indígenas] con la tierra y el lugar, y sus respectivas conexiones, también cambiaría nuestra opinión sobre lo que es bueno y lo que es justo. Por lo tanto, lo que intentamos hacer aquí es asegurarnos, mediante una educación decolonial y situada, que las relaciones prácticas que nutren nuestros sistemas filosóficos, y viceversa, se conserven tanto como sea posible. Eso supone inevitablemente tener conflictos y luchas con las fuerzas que intentan destruirlas.
>
> Nick y carla: De hecho, parecería que, más bien, son l*s colonizador*s y la población blanca quienes han permitido la destrucción de sus arraigados usos y costumbres. Estos sistemas están prácticamente destruidos. Ahora se nos invita a la destrucción de las normativas arraigadas de los pueblos indígenas.
>
> Coulthard: Lo importante es reconocer que estamos hablando de hegemonías. Podemos ver que las normativas arraigadas están siendo erradicadas por un sistema hegemónico —un sistema de dominación—. Entonces, cuando dices que «el problema con l*s colonizador*s es que están haciendo esto o aquello», yo más bien diría (cuando estoy de buenas) que su forma de vida hegemónica es la que realmente está destruyendo las formas de vida originarias pero, al mismo tiempo, l*s colonizador*s tienen muchas otras normatividades arraigadas y modos de vida que han sido violentamente descartadas. Me importa poco si eso es ecologismo radical o anarquismo radical o marxismo: simplemente son conocimientos y prácticas subalternas que tienen afinidades explorables. Una parte importante del contenido erradicado de las tradiciones no originarias puede recuperarse. Eso sería mucho mejor que incurrir en apropiación cultural y es lo que

> Foucault llamaría «resurgimiento del conocimiento subalterno». Existe una historia de ricas afinidades traslapadas de las que vale la pena echar mano para evitar las violencias de la apropiación cultural y de la intención de «volverse indígenas».[43]

Por supuesto, cuando se exploran las afinidades entre formas de vida y tradiciones indígenas y no indígenas surgen muchas dudas. Existe una profunda ambivalencia en la recuperación de las tradiciones no indígenas, o en la creación de nuevas alternativas, especialmente aquellas que implican conexiones directas con la tierra. La profundización de las relaciones —incluyendo las estaciones, los territorios, las plantas y otras fuerzas no humanas que cohabitan ahí— puede llegar a consolidar el despojo y la colonización.

Muchas tradiciones colonizadoras, principalmente europeas, se han desarrollado o construido sobre el despojo y el ataque directo a las formas originarias. El colonialismo ha buscado siempre la implantación forzosa de cuerpos blancos en tierra originaria. Por lo tanto, hay que tener mucho cuidado de que los esfuerzos por «recuperar lo común» no terminen borrando la presencia indígena.

Sin embargo, vemos surgir alianzas y relaciones entre colon*s y pueblos originarios fundadas en el consentimiento y la responsabilidad compartida. Est*s colon*s se están replanteando incluso algunas de sus tradiciones para hacerlas más compatibles con ciertos rasgos de afinidad y solidaridad, y han llegado a compartir sus conocimientos y habilidades prácticas relacionadas con la tierra, tales como herbolaria, biorremediación, cocina, carpintería, jardinería ecológica, etc. Estas prácticas se dan de la mano con otras habilidades y conocimientos de los pueblos originarios.

Nos parece que son justamente aquell*s colon*s arraigados en sus propias tradiciones y valores quienes logran cultivar relaciones estrechas con los pueblos originarios. Son ell*s quienes han sabido valorar las vidas de esos pueblos y darles protagonismo, esto es, mantenerse en los márgenes cuando resulta lo más adecuado. Las personas que cuentan con amistades lo

suficientemente fuertes como para generar redes de apoyo y cuidado son quienes son capaces, con mayor frecuencia, de sostener los esfuerzos descolonizadores, por ejemplo, las luchas de frontera o por la defensa del territorio, las iniciativas originarias urbanas e incluso el cultivo de relaciones significativas, a largo plazo, con las personas originarias de los lugares en los que viven.

Estas potencias no se fundamentan en una moralidad abstracta, ni se trata de ver quién tiene el análisis anticolonial más contundente. Están basadas en una red de conexiones que permite a las personas pensar y actuar de manera diferente. Una cosa que nos queda clara sobre el resurgimiento o la lucha indígena es que viene impulsada y es sostenida por conexiones y relaciones profundas que buscan destruir la colonización. La reconstrucción y el sostenimiento de estas conexiones está en la raíz de la descolonización, si bien obviamente de manera diferenciada para los pueblos indígenas y los no indígenas.

¿Cómo explorar las afinidades entre formas de vida autónomas tanto de l*s colon*s como de los pueblos originarios? ¿Cuáles son las ventajas y las dificultades de recuperar tradiciones no originarias (o de inventar nuevas tradiciones) en territorios despojados? Estas preguntas no tienen una respuesta única, pero se están respondiendo una y otra vez, de distintas maneras, a lo largo y ancho de múltiples territorios, movimientos y luchas. Además, creemos que aferrarse a estos interrogantes éticos permite trascender la vergüenza y la culpa del moralismo que inmoviliza y resulta contraproducente, sobre todo en los sectores blancos. En lugar de la culpa narcisista que lleva a l*s colon*s casi a exigir ser perdonados por los pueblos originarios, las preguntas éticas —en esto los pueblos originarios son muy enfáticos— reconducen hacia una responsabilidad activa enraizada en el consentimiento. Esto ofrece un margen de maniobra para cultivar relaciones y participar en viejas y nuevas formas de enriquecimiento y resistencia.

La amistad y la libertad tienen bordes afilados

Si se quiere tener un amigo
hay que querer también hacer la guerra por él:
y para hacer la guerra
hay que poder ser enemigo.

FRIEDRICH NIETZSCHE[44]

Construir relaciones implica también cultivar la capacidad de disolverlas o terminarlas, no admitir en nuestra vida las que son dañinas. La afinidad y la vinculación requieren de una apertura selectiva y de límites firmes. En este sentido, cultivar una militancia alegre no exige solo construir «buenas» relaciones, sino también cerrar las que son poco saludables y dañinas. Coulthard se refiere a esta cuestión en nuestra conversación:

> Una de las características más notorias de la militancia alegre es la atención puesta en el cultivo de relaciones sanas. Creo que eso es maravilloso, representa una línea de fuga[45] muy productiva [...] Sin embargo, a veces —y es algo que he estado pensando desde que escribí sobre reconciliación y resentimiento— el concepto de «buena relación», en el sentido de relación «positiva» o que se contrapone al de relación «negativa», está prácticamente cooptado por estructuras destructivas que consolidan la violencia, el despojo, el desentendimiento, etc., bajo el compromiso de la productividad. Se trata de una pulsión sobre la que se insiste mucho y que se desarrolla de maneras muy desiguales entre distintos cuerpos. Se trata de una pulsión que a los pueblos originarios nos exige mucho esfuerzo, incluso en contextos cotidianos como una conversación. Incluso llega a aplicarse a cosas como el tono, por ejemplo, cuando nos dicen: «Tu tono es negativo...» No estoy de acuerdo. La verdad es que algunas relaciones son una mierda y punto, no deberíamos estar en ellas. Deberíamos tener más disposición a pintar nuestra raya, y así, evitar el *statu quo* de la exigencia obsesiva por tener siempre relaciones positivas. Es posible que l*s demás sean una mierda de personas, y si es así, no tendríamos por qué relacionarnos con ellas. Es más, en algunos casos deberíamos incluso combatirles, destruirles. Me refiero a casos en los que toda su identidad, toda su forma de vida se basa en la negación de nuestra existencia. Esa es la razón por la que en Canadá, l*s canadienses no encuentran modos de existir que trasciendan la manera en que se conciben a sí mism*s: su autocomprensión está fundada en una relación genocida, y ahí no puede haber reconocimiento mutuo ni respeto. La relación en sí misma niega esa posibilidad. De verdad, es una situación sombría. No es un reconocimiento alegre.[46]

La libertad relacional supone necesariamente el ataque, la destrucción y disolución de las fuerzas agotadoras y nocivas. La libertad es la capacidad de hacer amistades y enemistades, de abrirnos, pero también de establecer límites muy claros. Las relaciones alegres y profundamente transformadoras solo son posibles mediante la vulnerabilidad y la confianza, lo cual implica el riesgo de que nos lastimen. Al respecto, Mia Mingus nos habla de la importancia de un tipo de amor que sea asertivo y responsable:

> Hablo de reinventar la manera en que nos amamos, entender que la solidaridad es amor, la colaboración es amor. ¿No es esto realmente de lo que trata lo queer, de amar? Me refiero a cuidar y cultivar un amor profundo que empiece con aquellas personas más cercanas a nosotr*s, y dejar que ese amor fluya hacia afuera, permee el resto de nuestras relaciones, empezando por nuestras comunidades...
>
> No se trata de un amor irresponsable, ni de permanecer a toda costa en relaciones abusivas, peligrosas o dañinas. El tipo de amor que propongo es responsable y asertivo. Un amor colectivo en el que nos cuidemos entre tod*s.[47]

Para que exista el amor colectivo a veces es necesario cortar relaciones. A veces, los vínculos cercanos y las amistades son una mezcla caótica de cercanía, lucha y distancia. Recordemos que el Imperio destruye nuestra habilidad para identificar enemistades reales: la moralina, la policía, la ley y las prisiones están diseñadas para arrebatar y monopolizar el poder de juzgar quién nos hace bien y quién nos daña, al tiempo que prescriben cómo deberíamos lidiar con las personas en función de esta clasificación binaria.

Por eso, si reducimos todo al imperativo de tener «buenas relaciones», la militancia alegre y la amistad se vuelven simplonas, reaccionarias e incluso coloniales, pues tienden a ocultar las relaciones de poder y la violencia sistémica. Esta es la moralidad hegemónica del Imperio que dicta que los pueblos originarios deben «superar» el pasado, por ejemplo. Opera no solo en los esfuerzos estatales de «reconciliación», sino también en las relaciones cotidianas entre colon*s y pueblos originarios en las que se refuerza la legitimidad de l*s primer*s. Leanne Simpson enfatizó esto cuando le preguntamos sobre la potencial amistad entre colon*s y pueblos originarios:

> Nick y carla: Un tema recurrente en nuestras entrevistas es la importancia de la confianza y la amistad a la hora de conformar y nutrir una militancia alegre, así como movimientos de transformación que estén llenos de amor. No obstante, esto parece bastante difícil en el contexto del colonialismo, pues l*s colon*s y el gobierno han roto esta confianza en demasiadas ocasiones. De hecho, la sensación de confianza rota se ha vuelto el *statu quo*. ¿Son posibles la amistad y la confianza en estos contextos? ¿Tiene que ver esto con los procesos de descolonización?
>
> Leanne Simpson: Mi respuesta es no. Honestamente, no lo creo. La idea de amistad ha sido y sigue siendo usada de maneras horribles por supuestos «aliad*s» que participan de la blanquitud, quienes dicen cosas como: «Tengo una amiga que es indígena y por lo tanto...» A veces instrumentalizan la amistad como mecanismo de gestión de la culpa blanca e incluso como herramienta de despojo. Para mí, la amistad es una decisión profundamente íntima y personal. No está bien que me sienta presionada a confiar ni a tener amistad con quien no confío o con quien, simplemente, no me apetece. La alianza blanca ocupa demasiado espacio y energía, exige mucho trabajo para los pueblos originarios. Los pueblos blancos adoran ser amigos de los pueblos originarios. Pero, para mí, existe una enorme brecha entre nuestras experiencias de vida, intereses y políticas. Esto no significa que no podamos encontrar formas útiles y estratégicas de trabajar conjuntamente [...] pero que no me obliguen a ir a fiestas o asados, asumiendo que mi vida personal debe ser parte del movimiento. Mi vida personal no está disponible.
>
> Por otro lado, tengo una responsabilidad en la construcción de confianza y amistad dentro de las comunidades originarias. Ese trabajo es importante porque son enormes las fuerzas destinadas a dividirnos y a odiarnos entre nosotr*s mism*s. Esto sí fortalece a nuestros movimientos, sí construye comunidad.[48]

Pensamos que el riesgo está en hacer de la amistad y de la afinidad una serie de normas, expectativas o ideales; un riesgo presente a lo largo y ancho de la división colonial y de otras divisiones jerárquicas creadas por el Imperio. Si bien Simpson habla de la importancia de construir confianza y amistad entre los pueblos originarios, también es explícita cuando dice que l*s colon*s (especialmente, los grupos blancos que aspiran a ser aliados) frecuentemente terminan perpetuando las tendencias extractivas y de dominio. Más que buscar conexiones, dichos grupos deberían hacerse a un lado y comprender que muchas veces, como dice el dicho popular, *mucho ayuda quien no estorba*.

Es cierto que la intimidad y la cercanía pueden fortalecernos. Sin embargo, también pueden volverse fuentes de coerción, manipulación y explotación. Insistir, perseguir o simplemente aprovecharse de la amistad —así como patologizar su

rechazo— puede terminar reforzando divisiones y jerarquías en vez de deshacerlas. De este modo, se revive la peor versión del Imperio: la que espera que las personas oprimidas se mantengan en relaciones de opresión y tacha de «negativa» o «contraproducente» la actitud de quienes se niegan a hacerlo.

Algo parecido sucede con la patologización de las mujeres y las personas queer cuando se niegan a «superar» el heteropatriarcado. También sucede con las identidades negras y de color que se niegan a «superar» el racismo, y sucede prácticamente con cualquier otra persona que haya experimentado la retórica liberal del *buenrrollismo*, que exige que tod*s nos llevemos bien. Disponer del tiempo, la energía o el amor de otras personas, puede ser una estrategia inconsciente que reproduce la dominación en la intimidad. El amor y la amistad pueden corromperse, al exigir cariño y cordialidad, se puede ocultar el poder y la explotación.

La militancia alegre no es una herramienta para dividir al mundo en modos «positivos» o «negativos» de ser, ni asume que tod*s debamos llevarnos bien o ser felices. La libertad necesita conservar siempre la posibilidad de rechazar, negar y resistir. Convertir la amistad en una mera solución o meta iría en contra de la libertad a la que aspiramos: la libertad de trabajar nuestras relaciones y de participar más activamente en la formación de nuestros mundos.

La formación activa de nuestros mundos colectivos

¿Qué es lo que impulsa a la gente a pelear por l*s demás, a apoyarse mutuamente de manera radical, a construir vínculos duraderos y amorosos? ¿Cómo cortar o disolver lazos y relaciones sofocantes? No creemos que la respuesta sea ideológica.

Los valores políticos abstractos pueden soportar alianzas a corto plazo, pero dudamos de su capacidad de ser lo que aglutina a largo plazo. Al revés, sugerimos que las relaciones fuertes son la base de la resistencia. Para deshacer el yugo del Imperio es indispensable recuperar y sostener formas de amistad y parentesco más profundas.

A veces las divisiones se presentan en el camino y a menudo las personas terminan lastimándose. Los hábitos sedimentados continúan controlándonos y en ocasiones diluyen la posibilidad de estar junt*s. Mantener relaciones transformadoras no es fácil en un mundo lleno de violencia, en el cual el Imperio nos induce continuamente (especialmente a los colonos, hombres-cis, blancos) a construir relaciones frágiles basadas en el ocio y a abandonarlas cuando no son placenteras. Para quienes viven en grandes ciudades, no tienen hij*s y tienen amplio margen de movilidad, siempre es posible ir a otro lugar y encontrar un nuevo grupo de personas con las que convivir.

No podemos ser amig*s de tod*s. Algunos estilos de vida nunca van a ser compatibles entre sí. Esta es la base ética de la lógica de la afinidad. Igualmente hay que reconocer que la afinidad nunca podrá ser un proceso totalmente inclusivo y que funcione para tod*s, eso significaría abrazar lo peor del Imperio, su toxicidad. Algunas diferencias pueden significar que tales o cuales personas no pueden trabajar juntas. Otras, tienen el potencial de generar prácticas, orientaciones, prioridades resonantes y complementarias que no repitan lo mismo de siempre. En esos casos, las diferencias pueden convertirse en detonantes de nuevas complicidades y abonar al crecimiento del poder comunitario.

Si las relaciones componen al mundo y son lo que da forma a nuestros deseos, valores y potencias, entonces la libertad significa participar más activamente en este proceso de confección. La amistad y la resistencia están interconectadas: cuando nos sentimos apoyad*s, estamos más dispuest*s a confrontar aquello que amenaza nuestros mundos. La amistad y la afinidad no son cosas dadas, sino procesos y preguntas abiertas que esparcen respuestas parciales, dudas adicionales, destellos de certeza y seguridad, pero nunca respuestas definitivas.

1 Anónimo, «Robot Seals as Counter-Insurgency: Friendship and Power from Aristotle to Tiqqun», Human Strike, disponible en https://humanstrike.wordpress.com/2013/08/27/robot-seals-as-counter-insurgency-friendship-and-power-from-aristotle-to-tiqqun/ (consultado el 27 de agosto de 2013).

2 brown, entrevista con carla bergman y Nick Montgomery.

3 La aparición de la frase «hacer parentesco» («making kin») nos llega de la filósofa feminista Donna Haraway. Ver Donna Haraway, «Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: Generando Relaciones De Parentesco», *Environmental Humanities,* núm. 6/1, 2015, p. 161.

4 Ibídem, p. 163.

5 carla bergman y Nick Montgomery tratan este concepto desde la palabra *freedom*, libertad en inglés.

6 «Definición de libertad en inglés», *Oxford English Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 2016, disponible en https://en.oxforddictionaries.com/definition/freedom.

7 Douglas Harper, «Free (Adj.)», *Diccionario Etimológico,* disponible en http://www.etymonline.com/index.php?term=free (consultado en noviembre 30, 2016).

8 Ibídem.

9 Editores de los Diccionarios del Patrimonio Americano, *Word Histories and Mysteries: From Abracadabra to Zeus,* Boston, Houghton Mifflin, 2004, p. 103.

10 Invisible Committee, *To Our Friends, trans. Robert Hurley,* South Pasadena, Semiotext(e), 2015, p. 127 [ed. cast.: *A nuestros amigos,* Logroño, Pepitas de calabaza, 2015].

11 Thomas Hobbes, *Leviathan,* Oxford, Oxford Paperbacks, 2008, «Capítulo XIII. De la condición natural de la humanidad» [ed. cast.: *Leviatán,* Madrid, Alianza Editorial, 2020].

12 Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation,* Nueva York, Autonomedia, 2004, pp. 133-62 [ed. cast.: *Calibán y la bruja,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2008].

13 Definición de ética, en inglés, *Oxford English Dictionary,* Oxford, Oxford University Press, 2016, disponible en https://en.oxforddictionaries.com/definition/ethics

14 Deleuze, «Lecture on Spinoza's Concept of Affect...»

15 Conversación con Kim Smith.

16 Invisible Committee, *The Coming Insurrection,* Los Angeles, Semiotext(e), 2009, p. 32 [ed. cast.: *La insurrección que viene,* Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2009].

17 Haraway, «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene...»

18 Entrevista a Glen Coulthard.

19 Silvia Federici, «Preoccupying: Silvia Federici», entrevista en *Occupied Times,* 25 de octubre de 2014, disponible en http://theoccupiedtimes.org/?p=13482.

20 Dean Spade, «For Lovers and Fighters» en Melody Berger (ed.), *We Don't Need Another Wave: Dispatches from the Next Generation of Feminists,* Emeryville, Seal Press, 2006, pp. 28-39, disponible en http://www.makezine.enoughenough.org/newpoly2.html.

21 bell hooks, *Outlaw Culture: Resisting Representations,* Nueva York, Routledge, 2006, p. 249.

22 Leanne Betasamosake Simpson, entrevista por correo de Nick Montgomery y carla bergman del 2 de noviembre de 2015.

23 Raúl Zibechi, *Territories in Resistance: A Cartography of Latin American Social Movements,* trans. Ramor Ryan, Oakland, AK Press, 2012, p. 39 [ed. cast.: *Territorios en resistencia,* España, Zambra-Baladre, 2007].

24 Ibídem, 41.

25 Silvia Federici, «Permanent Reproductive Crisis: An Interview with Silvia Federici», entrevista de Marina Vishmidt, 3 de julio de 2013, disponible en http://www.metamute.org/editorial/articles/permanent-reproductive-crisis-interview-silvia-federici.

26 Mia Mingus, «On Collaboration: Starting With Each Other», *Leaving Evidence,* 3 de agosto de 2012, disponible en https://leavingevidence.wordpress.com/2012/08/03/on-collaboration-starting-with-each-other/.

27 Gustav Landauer, *Revolution and Other Writings: A Political Reader*, ed. por Gabriel Kuhn, Oakland, PM Press, 2010, p. 214.

28 Ibídem, 90.

29 Ibídem, 101.

30 Ibídem, 91.

31 scott crow, *Black Flags and Windmills: Hope, Anarchy, and the Common Ground Collective,* 2ª ed., Oakland, PM Press, 2014, p. 199 [ed. cast.: *Banderas negras contra molinos de viento,* Monterrey, El Rebozo, 2015].

32 Richard J. F. Day, *Gramsci Is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements,* Toronto, Between the Lines, 2005, p. 127.

33 Richard J. F. Day, «From Hegemony to Affinity», *Cultural Studies,* núm. 18/5, 2004, pp. 716-48.

34 Subcomandante Insurgente Marcos, *Ya Basta!: Ten Years of the Zapatista Uprising,* ed. por Ziga Vodovnik, Oakland, AK Press, 2004, p. 77.

35 Gloria Anzaldúa, «(Un)natural Bridges, (Un)safe Spaces» en Gloria Anzaldúa y Ana Louise Keating (eds.), *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation,* Nueva York, Routledge, 2002, p. 3 [ed. cast.: *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos,* San Francisco, ISM Press, 1998].

36 Zainab Amadahy, «Community, "Relationship Framework" and Implications for Activism», *Rabble.ca*, 13 de julio de 2010, disponible en http://rabble.ca/news/2010/07/community-%E2%80%98relationship-framework%E2%80%99-and-implications-activism.

37 Coulthard, entrevista de carla bergman y Nick Montgomery.

38 Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2014, p. 31.

39 Coulthard, entrevista de Nick Montgomery y carla bergman.

40 Leanne Simpson, *Dancing On Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence*, Winnipeg, Arbeiter Ring Press, 2011, p. 32.

41 Luam Kidane y Jarrett Martineau, «Building Connections across Decolonization Struggles», *ROAR*, 29 de octubre de 2013, disponible en https://roarmag.org/essays/african-indigenous-struggle-decolonization/.

42 Harsha Walia, «Decolonizing Together: Moving beyond a Politics of Solidarity toward a Practice of Decolonization», *Briarpatch*, 1 de enero de 2012, disponible en https://briarpatchmagazine.com/articles/view/decolonizing-together.

43 Coulthard, entrevista de Nick Montgomery y carla bergman.

44 Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra: A Book for All and None*, trad. Thomas Wayne, Nueva York, Algora Publishing, 2003, p. 42 [ed. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2020].

45 Se hace referencia al concepto de *line of flight* (o en francés *ligne de fuite*) que desarrollan Guattari y Deleuze en *Capitalismo y Esquizofrenia*. Según estos autores, la línea de fuga es uno de los tres trazos que conforman lo que ellos llaman «ensamblaje», que es «un conjunto de cosas que han sido recolectadas o puestas juntas». La línea de fuga sería «el factor del ensamblaje que permite, en última instancia, que lo ensamblado cambie o se adapte a cambios».

46 Coulthard, entrevista de Nick Montgomery y carla bergman.

47 Mingus, «On Collaboration...»

48 Simpson, entrevista de Nick Montgomery y carla bergman.

3

Confianza y responsabilidad como nociones comunes

Vivimos en el capitalismo. Su poder parece ineludible.
También lo parecía el derecho divino de los reyes.
Cualquier poder humano puede ser resistido y transformado
por los seres humanos.

URSULA K. LE GUIN[1]

No tengan miedo
No sean cínicos
*Continúen confiando en ustedes mism*s y en l*s otr*s.*
Continúen soñando con la liberación colectiva.

SCOTT CROW[2]

Tal vez sea más importante estar en comunidad,
ser vulnerable, real, por completo, que tener
la razón o ganar.

ADRIENNE MAREE BROWN[3]

Agobio - agotamiento y

La confianza y la responsabilidad como nociones comunes

Queda claro que el capitalismo —administrado por gobiernos de izquierdas o derechas— es un desastre para las personas, los seres no humanos y la Tierra. Sin embargo, el cinismo y la desilusión no necesariamente suelen conducir a la revuelta o la lucha. La capacidad de control descentralizado del Imperio ya no depende de la legitimidad ni de la fe. No es necesario creer que el capitalismo es un buen sistema, o que el Estado efectivamente nos ayuda y protege, siempre y cuando sigamos inmers*s en el monopolio del Imperio sobre la vida, y que va desde la educación hasta la ley y el entorno construido a nuestro alrededor.

Este capítulo sugiere que en las grietas del Imperio están emergiendo la confianza y la responsabilidad. No se trata de una única manera de confiar o una suma fija de responsabilidades, sino de la proliferación de formas distintas. Gran parte de lo que planteamos en este capítulo proviene de la veterana participación de carla en los movimientos de disidencia juvenil e infantil, que ponen en tela de juicio algunos de los supuestos básicos de muchas organizaciones. Crear espacios intergeneracionales en los que l*s niñ*s puedan florecer y prosperar implica dar cabida al juego y a la creatividad, evitando el individualismo y

el conformismo. Para ello, es necesario nutrir una base de confianza, responsabilidad y autonomía. También nos basamos en otros movimientos de los que hemos aprendido y a los que nos hemos visto abocados, como la resistencia indígena, la justicia transformadora y la lucha contra la violencia. Todos hacen hincapié en la importancia de la confianza y la responsabilidad.

Muchos de los movimientos y espacios insurreccionales militantes enfatizan la confianza como parte indispensable de su capacidad para defender sus formas de vida insurgentes y resistir al Imperio. Sobre los espacios autónomos anarquistas en Grecia, Tasos Sagris ha sugerido que «la principal forma de organización es la amistad. Creemos que la amistad es revolucionaria. Amistades muy cercanas, buenas y cariñosas, que se gustan, que pasan la vida juntas, que confían unas en otras. Eso forma parte de la insurrección».[4] Del mismo modo, sostiene Marina Sitrin:

> Los grupos que se basan en la confianza y el afecto tienden a ser más militantes. Esto es especialmente cierto en el caso de los centros de trabajo recuperados en Argentina. El hecho de conocerse y trabajar de cerca durante años ha suscitado una confianza clave a la hora de defender físicamente los lugares de trabajo (con molotovs, tirachinas, etc.).

En toda América del Norte y fuera de ella, muchos pueblos indígenas tienen claro que su militancia se deriva de la responsabilidad de proteger la tierra y la vida indígenas, y que esta responsabilidad viene animada por las normatividades que exploramos en el capítulo anterior.

¿Qué significa, entonces, cultivar la confianza y la responsabilidad? ¿Qué significan estos conceptos hoy en día? A menudo, la confianza es una palabra comodín que supone un modo binario: todo o nada. Esto es parte del problema. Por otro lado, la responsabilidad puede convertirse en un conjunto simplista de normas u obligaciones asfixiantes. En esta sección, nos gustaría caminar siguiendo el hilo conductor de estas preguntas: ¿Hay diferentes tipos de confianza? ¿Qué hace posible confiar en las personas sin conocerlas del todo? ¿Cómo se ve y se experimenta una responsabilidad alegre? ¿Cómo pueden concebirse y vivirse la confianza y la responsabilidad de forma abierta y creativa, en lugar de imponerse como rígidos deberes morales?

Estas potencias de transformación no se basan en ideologías rígidas ni en modos de ser fijos. La transformación alegre se nutre de lo que Spinoza llamó nociones comunes: valores y sensibilidades compartidas y flexibles, asentadas en relaciones con los otros humanos y no humanos. El concepto de nociones comunes ha sido elaborado por Deleuze y una corriente de intelectuales radicales contemporáneos en España y Argentina, entre ellos Sebastián Touza, a quien entrevistamos en este libro.[5] Touza explica que podemos experimentar alegría —un aumento de nuestra potencia— como un destello repentino, pero sin estar seguros de qué la hizo posible, ni de cómo procurar más encuentros y relaciones alegres. Esta es la experiencia pasiva de la alegría. El tránsito de la pasividad a la actividad se da a través de la formación de nociones comunes: las personas entienden conjuntamente lo que sostiene la transformación en sus contextos, cómo moverse en ellos y participar en su desenvolvimiento. Las nociones comunes no son garantía de que las cosas irán bien. Son lo contrario a los ideales: son sensibilidades pragmáticas, concepciones materiales que surgen de relaciones cara a cara, encarnadas, y que mutuamente nos potencian. Touza escribe:

> De acuerdo con la ética de Spinoza, para tener nociones comunes requerimos algo más que la mera coincidencia entre las ideas racionales que salen de nuestras mentes. Las nociones comunes se forman en el terreno local y concreto de los afectos que surgen en el encuentro entre los cuerpos. Una noción común es un vínculo formado por afectos recíprocos.[6]

Las nociones comunes son resbaladizas porque, como la propia alegría, surgen de situaciones concretas y únicas. Compartirlas con otras personas constituye una actividad precaria y tensa en la medida en que sus contextos están compuestos de manera

diferenciada. Separadas de las circunstancias y las prácticas que las originaron, las nociones comunes pueden convertirse en mandatos o hábitos anquilosados. Pero si no es este el caso, las nociones comunes se convierten en formas vivas, mediante el cuidado y la lucha.

Como nociones comunes, la confianza y la responsabilidad son valores emergentes relacionados con prácticas, movimientos y formas específicas de vida. La confianza aprendida en las situaciones, en nuestras propias potencias y en las del resto constituye un proceso continuo. Confiar en la transformación es deshacer el miedo y el control. Del mismo modo, dichas formas de responsabilidad no están consagradas a la ley ni a los acuerdos formales, pues surgen cuando se nos invita a participar en el mundo, cuando nos sentimos convocad*s a cuidar, apoyar y ser apoyad*s.

La (des)confianza y la (ir)responsabilidad bajo el Imperio

Es difícil trabajar la confianza y la responsabilidad porque ambas han sido completamente colonizadas por el Imperio. Creemos que es importante empezar por las maneras en que el Imperio siembra la desconfianza y destruye nuestra responsabilidad colectiva al hacernos dependientes de sus estilos de vida destructivos, agotadores y violentos.

El impulso de mucha gente a desconfiar de las demás tiene sentido: durante siglos, muchas sociedades hemos vivido el sueño de Hobbes hecho realidad. La mayoría de las personas que conocemos han sufrido algún tipo de opresión y abuso, y las divisiones opresivas del Imperio suelen llevar a la gente a traicionar incluso sus relaciones más íntimas. Por ejemplo, las feministas han acuñado el término *gaslighting* para referirse a una dinámica patriarcal común que socava las percepciones

de las mujeres y de los cuerpos feminizados en tanto cuestiona, explica o niega sus experiencias y percepciones. El *gaslighting* puede ser sutil y no intencionado, pero como explica la escritora feminista Nora Samaran, es particularmente perjudicial porque mina la confianza en las propias potencias:

> Si pensamos en el poder, en la fuerza, en la capacidad de cambio que tienen las mujeres que confían en sí mismas, lo que estamos perdiendo cuando dudamos de nosotras mismas es una fuerza indomable para el cambio social, una fuerza significativa, y por tanto, aterradora para algunos. En otras palabras, nuestra capacidad de conocernos a nosotras mismas es inmensamente poderosa.[7]

Todas las formas de opresión parecen compartir esta tendencia. El racismo, el heteropatriarcado, el capacitismo, la discriminación por edad, la colonialidad y otros sistemas de opresión deforman las percepciones, las experiencias y las diferencias de las personas hasta convertirlas en debilidades o negarlas por completo. Por ello, la confianza puede ser un arma poderosa y que se recupera continuamente en la lucha.

Para much*s de nosotr*s, la desconfianza en nosotr*s mism*s y en l*s demás comenzó durante la infancia y, en muchos casos, en nuestras propias casas. Cuando son pequeñ*s, l*s niñ*s son curios*s, abiert*s, vulnerables y capaces de confiar radicalmente en quienes les rodean. Esto tiende a ser cooptado y redirigido en distintas direcciones a través del Imperio y sus relaciones jerárquicas y competitivas. Una de las formas más dañinas de desconfianza se construye en las instituciones disciplinarias modernas, en particular, en la escuela. Como escribe el profesor Matt Hern:

> En la escuela, l*s niñ*s están siempre vigilad*s, y las familias escolarizadas creen, en nombre de la seguridad, que deben vigilar constantemente a sus hij*s. En el siglo XX, creció exponencialmente la preocupación por la seguridad de l*s niñ*s, sobre todo en

> las grandes ciudades, y la mayoría de l*s tutor*s con los que me relaciono quieren vigilar a sus hij*s muy de cerca. Se trata de una noble preocupación, que incluso puedo compartir, pero tengo una profunda sospecha sobre la ecuación: seguridad = vigilancia. Hay un umbral en el que nuestra mirada de preocupación se convierte en una vigilancia excesiva y debilitante, una presencia autoritaria que moldea la vida de nuestr*s hij*s.[8]

Hern no señala a todas las familias como opresoras, pues él mismo está implicado en estos procesos. Más bien, señala la herencia colectiva de un modo de vida moderno que aleja a las personas de su capacidad de confiar. El modelo para inculcar estos valores era (y es) la disciplina y el control intensivos: a lo largo de su vida, las infancias son encerradas entre paredes de cemento, durante más de una década, y ahí son entrenadas para quedarse quietas, memorizar y obedecer a la autoridad. Como ha argumentado el teórico político Toby Rollo, no es una coincidencia que la colonización, el racismo, el heteropatriarcado y el capacitismo cuenten con historias que conciben y tratan a las personas oprimidas y desposeídas como si fueran infantiles.[9] El Imperio concibe al Otro como indigno de confianza, carente de madurez, de salud, moral, conocimiento, civilización y racionalidad, por lo tanto, es objeto de confinamiento y control, o en el peor de los casos, de genocidio y erradicación total.

El monopolio radical del Imperio sobre la vida

Ivan Illich fue un destacado intelectual radical pero, aparte de su crítica de la escolarización en la década de 1970, no es muy conocido hoy en día. Para Illich, la escolarización moderna es una entre las muchas formas en las que se afianza la dependencia. Una dependencia no solo de la producción y el consumo capitalistas, sino de todo un modo de vida violento, industrializado, disciplinado y controlado. Su concepto de monopolio apunta a algo más sistémico o estructural que el mero control de un mercado por parte de una empresa determinada, se refiere a la manera en que el Imperio monopoliza la vida misma: cómo se relacionan las personas entre sí, cómo se desplazan, cómo obtienen el sustento, en fin, toda la textura de la vida cotidiana. Por ejemplo, un mundo construido para que circulen automóviles implica la eliminación de otras formas de desplazamiento, los códigos y leyes modernas de construcción hacen imposible e ilegal que las personas construyan sus propias viviendas y que vivan juntas (si no pueden articular una familia nuclear). O, por señalar otro tipo de dependencia, podríamos decir que la comprensión científica de la medicina moderna se basa en un monopolio de la salud y la subyugación (o mercantilización) de otras tradiciones curativas.

Estar san* en el Imperio es ser un individuo neurotípico que funciona correctamente y es capaz de trabajar. Estar enferm* a menudo implica estar medicalizado: aislado, confinado y dependiente de extraños y expertos. La ley, la policía y las prisiones monopolizan el campo de la justicia al imponer ciclos de castigo y encarcelamiento, socavando la capacidad de las personas de protegerse entre sí y resolver los conflictos por sí mismas. El auge de la agricultura industrial ha ido acompañado de una pérdida de las relaciones convivenciales en torno a la subsistencia: la conexión con la milpa y el procesamiento de los alimentos, la intimidad con los ecosistemas, las estaciones, el clima, así como los rituales, celebraciones y prácticas colectivas que han acompañado estas tradiciones. La infraestructura del Imperio induce a la dependencia de formas de producción, conocimientos especializados, experiencias y herramientas que separan a las personas de su poder de aprender, cultivar, construir, producir y cuidar a l*s demás.

Desde la época de Illich, estos monopolios se han desplegado como formas de control cada vez más difusas y generalizadas, imbricadas profundamente en el tejido de la vida. Deleuze denominó «sociedades de control»[10] a esta nueva forma de poder que se fue configurando a lo largo de los siglos XIX y XX: en lugar de

decirle a la gente exactamente lo que tiene que hacer, se regula la vida, incitando ciertas formas de vivir y sentir, y dejando morir a otras. La vigilancia ya no termina cuando uno sale de una institución concreta: a través de las redes sociales, los teléfonos inteligentes, los historiales de navegación y las tarjetas de crédito, etc., la vigilancia es omnipresente, continua y cada vez más participativa. Se nos exige que compartamos, consumamos y nos expresemos. Cada decisión retroalimenta los algoritmos que predicen nuestros hábitos y preferencias con una precisión cada vez mayor. Se fomenta constantemente la expresión de sí y, como escribe el Institute for Precarious Consciousness [Instituto para la Conciencia Precaria], «nuestro éxito en este rendimiento afecta todo, desde nuestro acceso al calor humano hasta el acceso a los medios de subsistencia, no solo en forma de salario sino también en forma de crédito».[11] Bajo este aparato, hay poco espacio para el silencio, los matices, la escucha, la exploración o las ricas sutilezas del acento y el lenguaje corporal. Todo lo que es demasiado intenso o subversivo es incorporado o eliminado quirúrgicamente por el personal de seguridad, la policía o el personal de emergencias. La clase y el clasismo, el racismo, la islamofobia, el capacitismo, entre otras formas estructuradas de violencia, están codificadas por medio de los algoritmos, que convierten a todo el mundo en un potencial terrorista, un criminal o un error a eliminar. Incluso las personas que, se supone, disfrutan más o que pueden permitirse las pantallas más innovadoras y las formas de consumo más caras son inducidas a un estado de distracción, adormecimiento y ansiedad constante.

La individualización perpetua oculta los aplastantes efectos masivos del Imperio. Cuando esta forma de control funciona, las interacciones son hipervisibles, superficiales, predecibles y fácilmente gestionadas. Vivir en la desconfianza y el control también implica alejarse de la propia potencia de experimentar, cometer errores y aprender sin instrucción ni coerción. Interiorizar las responsabilidades del individualismo neoliberal supone hundirse en la malla del control y el sometimiento. El sujeto económico responsable es dueño de su

propiedad, paga sus deudas, invierte en su futuro y satisface sus necesidades y deseos mediante el consumo. Es responsable de su salud individual, su situación económica, sus perspectivas de vida e incluso de sus estados emocionales. Estas formas de sometimiento dificultan la posibilidad de imaginar alternativas colectivas. Dependemos de grupos armados para resolver conflictos, sentimos el zumbido de un mundo que se reproduce mediante la extracción, y mientras nos cautiva el brillo de las pantallas, nos asfixia la política y la burocracia, la violencia y el abuso intergeneracional que impregnan a nuestros amantes y a nuestras familias. Así afianza el Imperio nuestra dependencia a un mundo que sistemáticamente bloquea la alegría, la confianza y la responsabilidad.

Obviamente, no se trata de revelarle nada a nadie, como si la gente viviera engañada. Luchar contra estas formas de control significa enfrentarse a su dominio afectivo sobre nosotr*s y sobre nuestra vida cotidiana. La ansiedad, la adicción y la depresión no son ningún secreto. No hay ilusiones que disipar. Predicar sobre los horrores del Imperio puede avivar el cinismo o el desapego irónico, en lugar de deshacer sus sometimientos. Tenemos conciencia de estos problemas, y aún así, nos sentimos atad*s y agotad*s. L*s súbdit*s del Imperio tienen «libertad» de desconfiar e incluso de estar resentid*s con el sistema en el que viven. Yo puedo odiar al Imperio muchísimo y está bien, siempre y cuando siga yendo a trabajar, pagando el alquiler y consumiendo. Las intenciones no se traducen fácilmente en acciones, como si pudiéramos primero averiguar qué hacer y después, simplemente hacerlo. Deshacer el sometimiento no consiste en una oposición consciente, ni en encontrar una forma de ser feliz en medio de la miseria. Desafiar el monopolio del Imperio sobre la vida significa interrumpir su dominio afectivo y estructural, deshaciendo ciertos apegos y deseos existentes, mientras creamos otros nuevos.

Hacia la convivencialidad

Quien ha vivido algún momento en que las instituciones formales de poder desaparecen están de acuerdo con este punto [...] Cuando se quedan solas y se quedan cara a cara, las personas se miran entre sí y dan comienzo a formas de ayuda y apoyo mutuo. El amanecer de la ruptura es una hermosa apertura de posibilidades.

MARINA SITRIN[12]

La gente se está encontrando en los bordes del Imperio, en sus grietas. Está recuperando conocimientos subyugados, revalorizando sus propias tradiciones, enfrentando la disciplina y el control. Tanto en los levantamientos y en las movilizaciones más dramáticas como en los cambios lentos, la gente se está reconectando con sus propias potencias y habilidades para hacer, actuar, vivir y luchar junt*s. Convivencialidad es el nombre que Illich da a dichas formas:

> Elijo el término «convivencia» para designar lo contrario de la productividad industrial. Convivencia significa la relación autónoma y creativa entre las personas, y la relación con su entorno. En contraste con la respuesta condicionada a las demandas sociales, considero que la convivencia es la libertad individual realizada en la interdependencia personal y, como tal, un valor ético intrínseco.[13]

La noción de convivencialidad de Illich resuena con la forma relacional de la libertad que exploramos en el capítulo anterior. La convivencialidad nombra las relaciones creativas que surgen entre las personas y su entorno material, sostenidas por la confianza y la responsabilidad.[14] En otras palabras, convivencialidad es el nombre de Illich para la alegría sostenida por nociones comunes. Entendida como convivencia, la alegría no es algo que siente un individuo, sino el efecto de permitir ensamblajes entre cuerpos, herramientas, gestos y relaciones. La convivencia no habla de un futuro utópico ni de un pasado romántico, sino de romper con la dependencia de las infraestructuras asfixiantes

del Imperio. Esto resulta más evidente después de una catástrofe natural y durante las insurrecciones, cuando algunos de los monopolios del Imperio sufren un dramático cortocircuito. Aunque estas situaciones suelen generar alarma entre las élites y la vigilancia fascista, hay también espacio para que florezcan formas alegres y convivenciales de vida, a medida que la gente descubre —de manera azarosa, descentralizada y emergente— cómo vivir sin los monopolios aplastantes del Imperio. Así relata un participante anónimo su experiencia en el levantamiento en El Cairo, Egipto, durante la toma de la famosa plaza Tahrir:

> Nunca antes El Cairo había estado tan vivo como durante la primera toma de la plaza Tahrir. Ya nada funcionaba. Tod*s cuidaban lo que les rodeaba. Las personas se encargaban de la basura, barrían ellas mismas las calles y en ocasiones las volvían a pintar, dibujaban murales, se cuidaban unas a otras. Incluso el tránsito se había vuelto milagrosamente fluido desde que dejó de haber policías. Nos dimos cuenta de repente de que habíamos sido expropiados de los gestos más simples, aquellos que hacen que la ciudad sea nuestra y que nosotr*s le pertenezcamos a ella. Las personas llegaban a la plaza Tahrir y espontáneamente se preguntaban en qué podían ayudar, iban a la cocina, transportaban en camilla a las personas heridas, preparaban pancartas, escudos, tirachinas, discutían, inventaban canciones, etc. Nos dimos cuenta de que la organización estatal era, en realidad, la máxima desorganización porque descansaba en la negación de la facultad humana de organizarse. En la plaza Tahrir nadie daba órdenes. Si alguien hubiese querido manejar y controlar esta situación, el resultado habría sido más caos.[15]

Hay relatos similares de personas que han vivido catástrofes e insurrecciones en muchas partes del mundo. Por ejemplo, el surgimiento de la autonomía, la experimentación y la alegría fueron palpables en el levantamiento argentino de 2001. Mientras los medios corporativos y los políticos lo tacharon como un motín

caótico y de corta duración, Marina Sitrin observa cómo las formas de vida autónomas perduraron durante más de una década, a pesar de los desafíos.[16] L*s trabajador*s tomaron el control de las fábricas y aprendieron a dirigirlas colectivamente, sin jefes, a través de un proceso de autogestión. No se trataba simplemente de una transición de la producción fabril vertical a la producción cooperativa, sino de un proceso de lucha transformadora en el que barrios enteros defendieron las fábricas contra la policía y el capital. Del mismo modo, las asambleas de barrio que se formaron durante el levantamiento crearon nuevos métodos para que la gente resolviera los conflictos y se apoyara mutuamente sin depender del Estado.

Allí donde se suspende la forma de vida del Imperio, se precipitan las potencias y las capacidades emergentes para vivir de otra manera. A través de la lucha y la experimentación, las personas formulan problemas y responden a ellos de manera conjunta, se establecen vínculos de confianza, asumiendo la responsabilidad del trabajo y el cuidado colectivos.

Rebecca Solnit habla de la aparición de la convivencialidad y la alegría en medio de las catástrofes en su libro *Un paraíso construido en el infierno*:

> Tras un terremoto, un bombardeo o una gran tormenta, la mayoría de las personas son altruistas y se dedican con urgencia a cuidarse a sí mismas y a quienes les rodean, tanto a l*s extrañ*s y vecin*s como a las amistades y seres queridos. Por eso, es inadecuada la imagen del ser humano como un ser egoísta, regresivo y presa del pánico.[17]

Solnit documenta y entrevista a supervivientes de distintas catástrofes: terremotos y huracanes, colapsos económicos y atentados terroristas. Descubre que tras una catástrofe, son sobre todo las élites las que entran en pánico y recurren a la violencia. Además, la ayuda burocrática tiende a afianzar la miseria y la desesperación. Al mismo tiempo, en medio del sufrimiento y el dolor intenso, un gran número de personas se dedica a la ayuda mutua y a la solidaridad. En estos momentos, la gente incluso se junta a reflexionar sobre sus experiencias como experiencias alegres, en el sentido de Spinoza, como un grupo que se siente más vivo, fuerte y conectado. En estas situaciones, las personas coordinan la provisión de alimentos y los suministros médicos, se ocupan de l*s herid*s y l*s enferm*s, y se defienden sin burocracias. Todo de forma descentralizada, aunque no desorganizada.

¿Por qué hay alegría en el caos? Solnit dice que es porque se suspenden los monopolios debilitantes del Imperio sobre la vida: «Si el paraíso surge ahora en el infierno es porque en la suspensión del orden habitual y en el fracaso de la mayoría de los sistemas, somos libres de vivir y actuar de otra manera».[18] Solnit no sugiere que haya que anhelar los desastres. Más bien, advierte que la vida cotidiana bajo el Imperio resulta en una especie de desastre continuo, permanente y aparentemente inevitable, un mundo que normaliza la distracción, la ansiedad, el individualismo y la codependencia. Lo refrescante de las catástrofes es que desencadenan habilidades emergentes para la confianza, la responsabilidad, el cuidado o, simplemente, el estar presentes y sentirnos conectad*s.

El control reduce la potencia de estas situaciones junto a otras tendencias reaccionarias: oleadas de violencia sexual, ocupación militar, búnkeres, vigilancia fascista, intimidación, violencia policial, deseos de dominio basado en miedos y desconfianzas, etc. Para reinstalar sus ritmos, el Imperio necesita convertir estas situaciones emergentes en situaciones precarias y de violencia extrema, de modo que toda suspensión de control se experimente necesariamente como algo terrorífico. El Imperio necesita aplastar cuanto antes el surgimiento de formas de vida descentralizadas y de convivencia para restablecer el «orden». En este sentido, los mecanismos de contrainsurgencia del Imperio incluyen no solo la represión policial, sino también la disolución de las formas emergentes, el avivamiento de las divisiones y el terror, y la reinstalación de formas de vida individuales y aisladas. Así, después del «caos», la gente simplemente vuelve a sus trabajos, sus casas, sus móviles, etc. Regresa el control... aunque nunca del todo... Es clave pensar en cómo mantener vivas estas relaciones en la vida cotidiana, incluso

cuando refuerzan los ritmos embrutecedores del Imperio. Como hemos sugerido, lo que está en juego en estas luchas es el desarrollo de la capacidad de respuesta en la medida en que las personas son sacadas de sí mismas y de sus rutinas.

En una entrevista con Naomi Klein, Leanne Simpson insiste en que la responsabilidad y la reciprocidad son las alternativas al extractivismo colonial:

> Naomi: Si pensamos el extractivismo como una mentalidad, una visión del mundo, ¿cuál sería la alternativa?
>
> Leanne: La responsabilidad. Porque pienso que cuando la gente extrae cosas, las toma, las aplica y las utiliza exclusivamente para su propio beneficio... Si no desarrollas relaciones con la gente, no devuelves nada, no te quedas a ver el impacto de la extracción, te vas a otro sitio. La alternativa es la reciprocidad profunda: respeto, relación, responsabilidad. Y es local: si permaneces en tu radio de 50 millas durante suficiente tiempo, vas a experimentar los impactos del comportamiento extractivista. La única manera de protegerse de esto último es consumir alimentos de todo el mundo, de algún otro lugar. Así que, cuanto más lejos y más globalizada esté, más protegida estaré de los impactos negativos del comportamiento extractivista.[19]

Ser más responsable y autosuficiente implica dejar de habitar el ideal neoliberal del individuo, es decir, una independencia atomizada. La defensa de los ecosistemas y los seres vivos no humanos ante la devastación se suele plantear en términos de conservación, austeridad u otro tipo de gestión. Pero estas posturas entran en tensión con la recuperación y la reinvención de formas de vida de base que apoyan la vida humana y no humana a través del contacto continuo e íntimo con los procesos de la naturaleza y las vidas en cuestión. El objetivo no es proteger un «medio ambiente» separado y aparte de nosotr*s. Se trata de fortalecer formas de vida que persistan mediante relaciones

interdependientes: el suelo, el agua, las plantas y los animales no son recursos a explotar o gestionar, sino una red interconectada en la que las personas pueden participar y enriquecerse. A medida que la gente recupera el contacto íntimo con los lugares donde viven, o llegan a conocer cómo fluye el agua cuando llueve, o el ritmo de las plantas que nos rodean y cómo interactúan con las aves, las avispas y las abejas, y cómo el sol calienta el otro lado de la ladera donde crece otro tipo de plantas, etc.

Esta discusión implica nociones abstractas, tales como el cambio climático o la pérdida de biodiversidad, pero en este caso, estas nociones se vuelven concretas, sobre todo cuando lo pensamos en otra escala, una escala práctica, al nivel de las interacciones con el mundo sensible, en lugar de racionalizarse a través de estadísticas. Apoyar estas relaciones puede suponer un intenso dolor, una rabia... De pronto, nos damos cuenta de que algún refugio o escondite de la infancia ha sido aplanado y pavimentado; sentimos la ausencia de pájaros y abejas que antes nos eran familiares; se encuentran peces cancerosos y ríos secos, etc. Se están produciendo cambios abrumadores y desgarradores, y el hecho de estar conectad*s a las comunidades de plantas y animales lo hace tan doloroso como esclarecedor.

Desde nuestro punto de vista, en efecto, están surgiendo respuestas alegres a las catástrofes ecológicas. No hay respuestas fáciles ni optimistas. Estamos ante las capacidades emergentes de responder a los horrores, basadas en relaciones vitales y siempre cambiantes.

Confianza emergente y responsabilidad. Tres ejemplos

Luchas indígenas

En Norteamérica, la recuperación de la responsabilidad y la interconexión se expresa de una manera profunda y fuerte en el resurgir indígena y otras luchas en las que se reafirma un profundo conocimiento territorial, revalorizando tradiciones acumuladas a través de generaciones de relaciones recíprocas y/o con la tierra. No es una casualidad que los pueblos indígenas estén detrás de las resistencias y de las militancias más duraderas contra la devastación ecológica, incluyendo tuberías de gas, presas, madereras, arenas asfálticas, *fracking* y otras formas de extracción de recursos. Estar enmarañad* en una red de relaciones recíprocas también implica sentirte responsable de participar en toda la red.

Otro ejemplo: el Campamento Unisto'oten es un proyecto liderado por indígenas que durante años han luchado contra los gasoductos que pretendían atravesar el territorio wet'suwet' en la Columbia Británica. Las bases del pueblo wet'suwet' que dirigen el proyecto han dejado claro que no solo protestan contra las tuberías, sino que quieren reafirmar su responsabilidad y tradición de cuidar los territorios, así como de afinar los protocolos de acceso tradicionales. Hace algunos años, crearon un retén y empezaron a restringir a quienes trabajaban para la inspección y otras vigilancias relacionadas con la construcción de la tubería. Al mismo tiempo, invitaban a miles de colaboradores a sus territorios. Mel Bazil, un defensor de largo aliento y pariente gitxan del clan Uniost'oten, comenta estas responsabilidades territoriales...

> Es una cultura de la reciprocidad. Siempre ha existido... Compartir ese conocimiento al exterior, a otras amistades de la comunidad —migrantes y ocupantes de base, así como otras naciones indígenas—, ver cómo se une nuestra gente ha sido muy, muy potente. No solo frente a la devastación y la destrucción, sino para sobrevivir y entendernos entre nosotr*s mism*s.[20]

El Campamento Unisto'oten ha hecho titubear a las empresas constructoras de los oleoductos. En este proceso, crearon jardines de permacultura, un centro de salud y campamentos anuales en los que cientos de defensores indígenas y no indígenas llegan de toda América del Norte (y otros lugares) para conectarse entre sí, explorar afinidades y profundizar en las redes de confianza y apoyo mutuo.

Se están llevando a cabo procesos similares en campamentos a lo largo y ancho del territorio reclamado por la Columbia Británica y más allá, incluyendo el Madii Lii Camp y la defensa Lax Kw'aalaams's de la isla Leli, que son parte de una red de defensa comprometidas en detener la expansión de las tuberías y el *fracking* de gas. En el momento de escribir este libro, se había producido una proliferación de acciones solidarias, recaudación de fondos y apoyos para la resistencia de la Tribu Sioux Standing Rock contra el Oleoducto de Dakota.

Ciertamente, entre grupos no indígenas también vemos expresiones de responsabilidad con la tierra, que se expresan también en formas de jardines comunales, justicia climática y ambiental, permacultura, agricultura regenerativa, bioreparación comunitaria, resistencia al extractivismo de los recursos, liberación animal, etc. Muchas de estas luchas están peleando en contra de la devastación ecológica del Imperio y sus brutales formas de control y explotación, mientras gestionan espacios donde florecen nuevas formas convivenciales de vida.

Anti-violencia y justicia transformadora

La renovación de la confianza y la responsabilidad colectivas también se ve en los movimientos de justicia transformadora,

feminista y antiviolencia, cuando abordan los problemas de violencia interpersonal, deshaciendo el monopolio policial y jurídico. Una intuición crucial de estos movimientos es que escuchar, creer y confiar en l*s supervivient*s de la violencia es algo potente en tanto debilita la cultura que normaliza la violencia y les culpa a ell*s de su propia violación y abusos. La capacidad de l*s supervivient*s de confiar en sí mism*s y en l*s demás suele ser el principio de las respuestas comunitarias a través de las cuales la gente toma una responsabilidad colectiva para confrontar y transformar los patrones de violencia.

El trabajo de estos movimientos ha llevado a una proliferación de redes de apoyo y cuidado mutuo, así como a la creación de alternativas a la policía, los juzgados y las prisiones que exacerban la violencia y la opresión. En Norteamérica, estas iniciativas han sido dirigidas por mujeres BIPOC, personas berdache[21], queer y trans, cuyas comunidades han sido estigmatizadas históricamente por la criminalización y el encarcelamiento, desde la misma creación de la policía y de las prisiones. Como dicen en INCITE! y quienes organizan la Critical Resistance:

> La confianza en el sistema de justicia penal le ha quitado a las mujeres el poder de organizarse colectivamente para detener la violencia, redirigiendo sus fuerzas hacia la consolidación del Estado. El resultado es que las mujeres que buscan reparar ese sistema se sienten marginadas y aisladas. Esa confianza también promueve una perspectiva individualista en la que la gente piensa que llamar a la policía es la única manera en la que puede intervenir para detener la violencia. Antes se desarrollaban formas en que las comunidades podían responder colectivamente [...] Esta confianza en el sistema de justicia ha tergiversado nuestro enfoque de la violencia.[22]

En este contexto, la justicia transformadora (JT) surgió como una alternativa a los modelos de justicia restaurativa. El énfasis en la transformación parte de la comprensión de que la violencia es institucional y estructural, principalmente en las

comunidades indígenas y negras. Además, se cuestiona que exista una base igualitaria que habría que «restaurar». Como explica la abogada y activista contra la violencia Rachel Zellars, la justicia transformadora trabaja de manera práctica con las relaciones existentes para interrumpir los ciclos de violencia, la cancelación y el castigo institucionales e interpersonales...

> La justicia transformadora enfoca las experiencias de violencia de las mujeres negras, y rechaza el supuesto de que hablar de violencia limita la gestión colectiva: los hombres que han producido un daño pueden ser comprendidos como miembros activos de las organizaciones y personas amadas, y a la vez, como autores de violencia misógina. En este sentido, la JT es abierta: nombra las violencias cometidas, pero deja espacio para recuperar la confianza y para que entren en el tejido social quienes hayan producido daño.[23]

La justicia transformadora y contra la violencia se conecta con las luchas anticarcelarias, en contra de la gentrificación y por la justicia migratoria. En Halifax, Nueva Escocia, las mujeres refugiadas crearon un grupo de apoyo informal y un centro de atención para quienes enfrentan violencia doméstica. Esto llevó a formar una cooperativa de *catering* y una red de guarderías que contrarrestan la pobreza y el aislamiento, que vienen sumadas a las condiciones de la violencia.[24] En 2004, Mimi Kim fundó Creative Interventions, una organización dedicada a compartir respuestas comunitarias a la violencia interpersonal. Al mismo tiempo, se desarrolló toda una pedagogía al respecto.[25] Forjada en alianza y conversación con movimientos anticarcelarios, la organización promovía la confianza en las amistades, la familia, l*s vecin*s y compañer*s de trabajo como alternativas a la policía o los servicios profesionales. Esta perspectiva es flexible, reconoce que muchas veces la gente quiere mantener vínculos y arraigo en los lugares donde viven, y se centra en las necesidades de l*s supervivient*s, mientras trabaja para transformar el contexto que permitió la violencia en primer lugar.

Al fomentar alternativas a la policía y a los tribunales, estas iniciativas alimentan la autonomía en vez de las instituciones racistas y heteropatriarcales, de este modo deshacen la cultura en la que sobrevivientes y perpetrador*s se vuelven desechables mientras se solapa la violencia institucional. Quienes están involucrad*s en el esfuerzo por acabar con los ciclos de violencia han atestiguado lo tenso y caótico que puede ser este camino. No siempre las cosas salen bien. Sin embargo, este es el tipo de «libertad» que nos interesa y que discutimos en el último capítulo: la capacidad de trabajar en los vínculos, de activarnos a la hora de deshacer patrones de opresión, así como de nutrir y profundizar la confianza y la responsabilidad colectiva.

Disidencia juvenil y desescolarización

La tercera corriente de convivencialidad es la liberación o disidencia juvenil, la desescolarización y la proliferación de alternativas escolares dirigidas por niñ*s y jóvenes, vayan o no formalmente a la escuela. *The Purple Thistle*, cocreada por jóvenes de Vancouver, ha sido un ejemplo vivo: un espacio juvenil no solo para divertirse y pasar el rato, sino para experimentar y aprender a adquirir responsabilidad colectiva, gestionar el espacio y construir vínculos fuertes, etc., sin control ni supervisión de adultos.

Los proyectos dirigidos por jóvenes disponen de jardines comunitarios, talleres de fotografía, serigrafía, grafiti, autopublicación, mesas de debate, talleres de producción audiovisual, animación, ciclos de cine, bibliotecas radicales, estudios de grabación de sonido y música, diseño gráfico, artes textiles y demás. Estas iniciativas surgieron a partir de los deseos y prioridades de la gente. carla fue la directora de *Thistle* de 2009 a 2015, pero su trabajo fue principalmente hacer el papeleo, las tutorías y apoyar en general cuando se lo pedían. Una especie de tejedora de vínculos entre mentores, jóvenes y aprendices de manera formal e informal. El papel de carla como directora tenía la función de anclar vínculos flexibles y dinámicos siguiendo el

corazón de *Thistle*. Otros adultos también apoyaron como consultores, co-directores y mentores, pero las decisiones del día a día las tomó el colectivo juvenil y las ramificaciones que surgieron de ahí. Como dijo Matt Hern, quién antecedió a carla y cofundó el proyecto:

> Me gusta pensar *Thistle* como un lugar fácil y ameno en la misma medida que la escuela tradicional es difícil y pesada, y como un espacio difícil, en tanto la escuela es fácil. Por ejemplo, vas a la escuela, a tu trabajo, o a cualquier institución y sabes exactamente qué es lo que tienes que hacer, no hay que pensar demasiado. Eso a veces es agradable: solo entras, caminas, cumples. Básicamente, sigues las reglas, haces lo que te piden y está bien. ¡Fácil! Pero también resulta muy pesado y agobiante para much*s jóvenes que cotidianamente luchan contra de la institución, resisten. *Thistle* invierte la situación y pone la escuela patas arriba. Es decir, resulta fácil porque nadie te dice qué es lo que debes de hacer, puedes hacer lo que quieras, ir y venir cuando gustes, etc., puedes descubrir y decidir cómo entrar a las actividades. Pero en la misma medida resulta arduo, precisamente porque tienes un montón de responsabilidad.[26]

The Thistle se podría entender como una contrainstitución, un contenedor flexible en el que l*s mism*s participantes dan forma a los roles y responsabilidades de manera experimental y abierta. Contrainstituciones como esta pueden prefigurar la confianza y la convivencialidad, creando espacios donde estos modos de relación se pueden ensayar, convertir en pautas, hábitos y eventualmente enraizar en nuevos proyectos o comunidades.

Muchas de estas relaciones suceden fuera de Thistle, claro, pero de cualquier manera son vitales para crear redes de cuidado y apoyo mutuo. Por ejemplo, cuando los grupos o individuos se encuentran en situaciones peligrosas, las amistades se pueden apoyar entre sí en lugar de llamar a la policía. En vez de entregarse al sistema penal, se intenta conseguir la protección

y el cuidado que de verdad necesita la persona. Estas formas de confianza y responsabilidad nunca cristalizan en una página de Internet, un manual o una organización formal como tales. Son relaciones concretas. Además, pensamos que, de hecho, la gente hace esto todo el tiempo: para proteger a las personas que se comprometen con estas formas de relación y para mantener estos valores como nociones comunes, usualmente se evita la institucionalización y la visibilidad.[27]

El poder de la confianza de base

Yo pienso que no se puede tener ningún tipo de confianza en una masa de cien millones de individuos, sería un horror. Pero si recuperamos la escala humana, comunitaria, y a los pequeños grupos de personas, entonces sí puedo confiar realmente en que la gente tendrá la sabiduría de discutir y generar consensos.

GUSTAVO ESTEVA[28]

Las instituciones del Imperio atacan incesantemente la convivencialidad. Nosotr*s queremos aferrarnos a las formas emergentes de confianza y responsabilidad en cuanto nociones comunes. En este sentido, compartimos un fragmento de nuestra entrevista con Kelsey Cham C:

carla y Nick: ¿Podrías hablar de la confianza en las amistades y cómo eso funciona en *Thistle*?

Kelsey: Sí, claro, ¡me parece maravilloso! De hecho, carla, pienso que tú fuiste una de las primeras personas que confió en mí sin siquiera conocerme. Y yo pensaba... «¿Qué demonios está pasando? ¿Qué? ¿Por qué lo hizo?» Es decir, ¿cómo podías saber que no iba a mandar todo al carajo y salir corriendo con el dinero, o algo por el estilo? Me quedé perpleja. ¡Puta madre! Ahora, confío en esta situación y en este colectivo veinte veces más, quiero devolver la reciprocidad porque me dieron esta oportunidad de hacer algo que jamás había podido hacer antes, lo cual es increíble. Y he estado pensando en la confianza y en cómo, por nuestros traumas, solemos construir paredes muy altas que nos alejan mutuamente porque desconfiamos de todo. Por ejemplo, para mí, ha sido muy difícil confiar en l*s demás. Siempre llega un punto en el que digo: «No, esto es muy personal, esto es demasiado íntimo, ahora debo levantar mis paredes mucho más alto».[29] Entonces, creo que para derrocar el sistema quizás habría que empezar por tumbar las paredes que pone cada persona, y creo que la única manera de hacerlo es a través de la confianza.

La militancia alegre, la confianza, la compasión y la humildad están vinculadas: no sé mucho al respecto, pero por lo poco que sé, las antiguas culturas indígenas tenían estas ideas de respeto, humildad, compasión, y por otro lado, pienso que las he experimentado en el karate... Es chistoso porque el karate es un arte marcial, una técnica de combate, pero algo básico que hay que aprender es que debemos amar a tod*s, incluyendo a l*s enemig*s. Eso es algo característico de esta comunidad. Y la gente reacciona inmediatamente: «¿Qué, cómo carajo puedes decir eso? ¡No puedes amar a tu agresor!» Y es verdad, no puedo soltar o derribar absolutamente todos los muros. No se trata de eso, creo que se trata de sentir compasión por el contexto.

carla y Nick: ¿Por qué no confiar desde el principio? ¿Sería una alternativa a la idea de que la confianza es algo que las personas se deben ganar?

Kelsey: Sí, la sociedad nos dice que tenemos que ganarnos las cosas. Ganar dinero, construir confianza y respeto. Tienes que probarme que puedo confiar en ti o que debo tenerte respeto. Es interesante. A mí me cuesta mucho confiar en la gente. Pero pienso que se trata de un sistema de retroalimentación:

> cuanto más te permitas confiar en la gente desde el principio, más podría resultar en una relación de reciprocidad, de la buena. Yo así lo siento: tú, carla, confiaste en mí y no lo entendí en ese momento. Así de jodido está el sistema en que vivimos. A pesar de que no hice nada malo o con el fin de lastimarte, yo no podía entender cómo una desconocida podía confiar en mí.[30]

En el núcleo de esta conversación está el potencial —nunca es una obligación o garantía— de confiar en la gente desde el principio. En un sentido práctico, hemos experimentado que cuando se confía desde el comienzo, la mayoría de la gente se pone a la altura de la situación. Sin convertirla en un mandamiento a seguir, queremos afirmar las maneras en las que la expansión de la confianza inicial puede resultar transformadora y enriquecedora. Puede sonar raro y atemorizante estar en situaciones en las que la gente piensa bien de nosotr*s y quiere que hagamos lo mejor posible sin tener que merecerlo o demostrarlo, pero también puede ser increíblemente liberador y puede hacernos sentir más capaces. No se trata solo de la confianza en los individuos, sino de un proceso que se desenvuelve y se da con un potencial de final abierto, sin reglas fijas. En este sentido, se trata de una confianza en la alegría: en las capacidades emergentes, en el incremento del poder colectivo de actuar.

¿Pero cómo se considera y se experimenta todo esto? Se produce en formas relacionales y discretas. Por ejemplo, una de las cosas que hacía que *Thistle* fuera tan diferente a otros proyectos juveniles era que todas las personas del colectivo tenían las llaves del espacio y podían usarlo siempre que quisieran. No tenían que pasar por una entrevista o proceso formal, ni firmar nada. Muchos de los procedimientos burocráticos están basados en la desconfianza, aunque también hay muchos espacios radicales que replican las normas institucionales del Imperio. Pero esta confianza inicial también implica cierta responsabilidad: requiere que las amistades se reúnan de manera regular para ver cómo va todo, hablar de lo que está pasando, y demás. Estas prácticas ayudaron a crear un ambiente de amabilidad y

afinidad compartida, un espacio lleno de amistad y apoyo mutuo y, sobre todo, un espacio que construía comunidad.

Al involucrarnos en movimientos, espacios y formas de vida impregnadas con este sentido de confianza, además de una fuerte sensación de responsabilidad compartida, hemos experimentado la sensación de ser valientes, el deseo de intentar cosas nuevas y ser vulnerables, al mismo tiempo que tomamos riesgos. No proponemos una política pacifista en la que todos deberíamos llevarnos bien y pasarla bien siempre. Al abordar la resistencia contra los desahucios en Estados Unidos, Sitrin habla de cómo la confianza está íntimamente conectada con la acción directa:

> No se trata simplemente de cambiar de relaciones para sentirse bien. La confianza es inseparable de la acción directa. Se trata de crear las alternativas que ahora queremos y necesitamos; de utilizar una base de confianza para ocupar casas y evitar los impagos y los desahucios, sabiendo que si llamas al vecino, va a venir a ayudarte, como ha sucedido cientos de veces a lo largo de Estados Unidos en los últimos meses. La gente que se defiende de los desalojos y apoya a sus vecin*s ha hablado incluso de que, por ejemplo, no «le cae muy bien» alguna persona en concreto, pero que aún así «sintieron» una conexión, y les importaba tanto lo que les podía pasar, que llegaron a arriesgarse a un posible arresto al poner sus cuerpos ante la policía. A partir de este tipo de vínculos, en muchos barrios y comunidades a lo largo del país, se han formado redes de apoyo y cuidado. L*s vecin*s van de puerta en puerta para decirles a l*s demás que van a defenderl*s si es necesario, o simplemente pasan para compartir historias, comida o cualquier otra ayuda.[31]

Ciertamente, estos conceptos de cuidado, confianza y apertura no constituyen ideas «nuevas». Al contrario, Gustavo Esteva y Madhu Prakash consideran que lo que llamamos *hospitalidad* —una apertura radical, generosidad y confianza— es algo común

en muchas tradiciones que no se han perdido, a pesar de las instituciones burocráticas, la dependencia industrial y otras trampas del «desarrollo». La hospitalidad sigue viva entre quienes están menos enmarañad*s en los monopolios del Imperio:

> La gente común aprende a confiar y ser confiable de distintas maneras. Su fe en común no es depositada en causas abstractas o fantasmas como la «Humanidad». Al revés, confían en personas reales, al tiempo que definen el lugar al que pertenecen y que les pertenece. En vez de la esperanza privada y la desolación pública de las «minorías sociales» (alguna esperanza para sus vidas personales, y ninguna esperanza para los asuntos públicos), encontramos una esperanza en su propia capacidad de enfrentar las dificultades, ya sean buenas, malas, o haya indiferencia al respecto. Debido a esa condición, pueden ser tanto hospitalari*s como responsables.[32]

La hospitalidad no consiste únicamente en recibir a l*s invitad*s, implica la sensibilidad para tener confianza en la gente, una confianza basada en la capacidad intuitiva de enfrentar el mundo junt*s. Actuar de esta manera también permite que la gente se abra al Otro: no solo ser tolerante, sino ser capaz de tener encuentros con generosidad y una curiosidad ilimitadas. Encontrarte con un extrañ* y estar abiert* a las diferencias no es lo mismo que la tolerancia. La tolerancia liberal considera a los individuos entidades atomizadas a las que se les exige «ponerse en el lugar» de l*s demás, con el Estado como árbitro universal. La hospitalidad no empieza con los individuos con derechos, sino en un mundo vivo y sensual, compuesto de nociones comunes que han evolucionado para sostener la alegría y la convivencialidad. Ser un huésped, ser recibid*, nos permite encontrar un mundo. Se nos invita a un mundo. Por la misma razón, no son los individuos los que están confiando como tales, es decir, no hay un individuo encerrado en sí mismo que «decide» confiar, sino más bien, conjuntos de relaciones en las que la capacidad de confiar se activa entre la gente.

No queremos caer en una romantización de las culturas «premodernas» o «preindustriales», pero sí reconocemos que son culturas irregulares desde la perspectiva del Imperio y que también resisten a los monopolios del Imperio. Esteva y Prakash insisten en que la gente siempre está recuperando, sosteniendo y reinventando formas de vida convivenciales. Esto se puede ver, por ejemplo, en los espacios insurreccionales, en los desastres naturales y en una amplia diversidad de proyectos y luchas: donde sea que la gente vaya encontrando el modo de formular sus problemas junt*s y socavar, por lo menos, un pequeño rincón dentro del monopolio que el Imperio tiene sobre la vida.

¿La responsabilidad y la confianza son infinitas?

La confianza y la responsabilidad se construyen de forma distinta en cada contexto. Podemos incluso concebir una serie de preguntas, que implican la posibilidad de extender *selectivamente* la confianza a través de la racialización, la clase, el sexo, el género, la colonización, las capacidades, la edad y otras formas de división y opresión.

Es difícil confiar por muchas razones. La desconfianza se basa por lo general en experiencias de abuso, violación, experiencias de sentirnos usad*s o de que se han aprovechado de nosotr*s. Muchas mujeres, queers y personas trans no confían en los hombres cisgénero, por ejemplo. Y por su parte, la gente de color suele ser precavida con las familias blancas, mientras que los pueblos originarios no confían en l*s colon*s. Estos no son prejuicios ideológicos, sino estrategias de supervivencia.

Peor aún, hablar de confianza y responsabilidad puede sonar ingenuo o simplemente estúpido en un mundo en el que la responsabilidad individual se impone cruelmente y se ejerce tanta violencia sobre la gente confiada. Al mismo tiempo, queremos reconocer que la gente construye confianza a través de estas mismas divisiones de maneras que posibilitan nuevas

relaciones. En este sentido, un componente crucial de la militancia alegre es el poder colectivo de *construir, mantener y reparar* la confianza, lo que supone hacernos responsables por cada daño y falta de respeto realizadas en complicidad con el Imperio y de maneras que no habíamos previsto. Richard Day sugiere que muchos movimientos antiautoritarios de hoy en día vienen alentados por lo que llama «responsabilidad infinita»:

> Esto significa que como individuos, como grupos, no podemos permitirnos pensar que «hemos terminado», que hemos identificado todos los lugares, estructuras y procesos de opresión «dentro» y «afuera», dentro de nuestra propia identidad individual y colectiva. La responsabilidad infinita significa estar siempre list* para escuchar a la otra persona hablar sobre un tema que por definición aún es inexistente o que, más bien, no «debe existir» (ni ser escuchado) para que se mantengan las relaciones actuales de poder.

Así, las preguntas éticas sobre cuál es nuestra responsabilidad, a quién debemos responder y de qué manera se puede contar con nosotr*s siempre están abiertas. Esto no significa que dichas preguntas tengan que ser revisadas hasta la extenuación a cada rato, sino que nunca están resueltas por completo, se mantienen abiertas a una posible respuesta ética. La responsabilidad es infinita en el sentido de que es ilimitada: nos podemos lastimar de maneras imprevistas, por lo tanto, hay infinitos gestos de responsabilidad potencial en cada respuesta. La palabra responsabilidad se puede dividir y pensarse como la *habilidad* de *responder* (respuesta/habilidad). Zaiban Amadahy, el facilitador y escritor, escribe:

> La responsabilidad no es un peso, sino algo que aumenta nuestra experiencia de vida. La palabra literalmente significa «habilidad de responder». Dentro del respectivo marco relacional debemos entender la responsabilidad como la habilidad de responder de manera apropiada. Es decir, por el bien común.

> En este sentido, la responsabilidad se ve como algo preferible al individualismo, al individuo, que en realidad no existe.

El «bien común» no es un bien abstracto, como en la moralidad occidental. Para Amadahy, consiste en sintonizar con relaciones humanas y no humanas, con el fin de reforzarlas. La responsabilidad es ética y no moral. El momento ético desaparece tan pronto como las respuestas a estas preguntas se vuelven fijas o permanentes y nos vuelven incapaces de responder a relaciones vivas.

Como todas las nociones comunes, la responsabilidad y la confianza no garantizan que las cosas vayan a salir bien o que no haya ni opresión ni violencia. La hospitalidad, la confianza y la apertura son sagradas e importantes precisamente *porque* implican mucho coraje y riesgo en el contexto imperial, que tiene muchas capas de violencia y control. Por esa razón, Esteva y Prakash dicen que «nada es más traicionero que lo que quebranta la hospitalidad». La apertura y la vulnerabilidad suponen el riesgo de que las personas sean lastimadas y traicionadas de maneras que serían imposibles si, por el contrario, estuvieran (en)cerradas o en guardia permanente. Señalar la necesidad de abrirnos no es un mandato para mantenernos abiert*s a todo. Es una pregunta ética ilimitada acerca de dónde, cuándo, con quién, cómo abrirse y poder confiar.

Mantener generosamente las nociones comunes

La responsabilidad y la confianza son resbaladizas por distintos motivos. No son el simple resultado del pensamiento racional o de una combinación entre teoría y práctica. Implican afectos: aparecen al pensar y *sentir* los encuentros transformadores entre nuestro propio poder y el poder de otr*s.

Es importante mantener la confianza y la responsabilidad como nociones comunes y no como fórmulas. Las nociones comunes surgen en el florecimiento de la alegría que las hace posibles, mientras la gente apre(he)nde junta cómo alimentar las formas de vida convivenciales. Convertir la confianza en un imperativo es despojarla de su potencial. Las nociones comunes se pueden convertir en doctrinas rígidas que drenan la transformación alegre en vez de apoyarla, incluso entre la gente que las genera. Esto sucede cuando aparece la certeza de un camino único, cuando expresiones como «¡Confía en mí!» o «¡Hazte cargo!» se vuelven una orden. Esto las convierte en palabras muertas, arrancadas del enredado movimiento de transformación que las concibió. Las nociones comunes solo se pueden llevar a cabo con generosidad, como ideas flexibles que viven en el poder de las relaciones y los procesos que las sostienen.

Es frecuente que en los movimientos y medios radicales de Norteamérica las nociones comunes se conviertan en un manual. Nosotr*s pensamos que esta inclinación está conectada con el fenómeno del radicalismo rígido que discutimos en la introducción y que vamos a explorar en profundidad en el siguiente capítulo.

1 Ursula LeGuin, «Ursula K Le Guin's Speech at National Book Awards: "Books Aren't Just Commodities"», *The Guardian*, 20 de noviembre de 2014, disponible en https://www.theguardian.com/books/2014/nov/20/ursula-k-le-guin-national-bookawards-speech.

2 scott crow, *Black Flags and Windmills: Hope, Anarchy, and the Common Ground Collective*, 2ª ed., Oakland, PM Press, 2014, p. 173 [ed. cast.: *Banderas negras contra Molinos de Viento*, trad. modificada, basada en la de Coquin Negron, Che Robert y Pensaré Cartonera, El rebozo / Palapa editorial, 2015, p. 304].

3 adrienne maree brown, «That Would Be Enough», 6 de septiembre de 2016, disponible en http://adriennemareebrown.net/2016/09/06/that-would-be-enough/.

4 VOID Network, «VOID Network on the December 2008 Insurrection in Greece», B.A.S.T.A.R.D. Conference, University of California, Berkeley, 14 de marzo de 2010, disponible en https://www.indybay.org/newsitems/2010/03/18/18641710.php.

5 Muchas obras de esta corriente siguen sin traducirse al inglés; no obstante, algunas fuentes están ya disponibles en este idioma. En particular, hemos aprendido mucho de la tesis doctoral de Sebastian Touza y de nuestra entrevista con él. Ver Colectivo Situaciones, *19&20: Notes for a New Social Protagonism*, trad. Nate Holdren y Sebastian Touza, Nueva York, Minor Compositions, 2012; Deleuze, «Lecture on Spinoza's Concept of Affect...»; Marta Malo de Molina, «Common Notions, Part 1: Workers-Inquiry, Co-Research, Consciousness-Raising», European Institute for Progressive Cultural Policies, abril de 2004, disponible en http://eipcp.net/transversal/0406/malo/en; Marta Malo de Molina:, «Common Notions, Part 2: Institutional Analysis, Participatory Action-Research, Militant Research», European Institute for Progressive Cultural Policies, abril de 2004, disponible en http://eipcp.net/transversal/0707/malo/en; Touza, «Antipedagogies for Liberation Politics, Consensual Democracy and Post-Intellectual Interventions»; Touza, entrevista con Sebastián Touza.

6 Touza, «Antipedagogies for Liberation Politics, Consensual Democracy and Post-Intellectual Interventions...», p. 210.

7 Nora Samaran, «On Gaslighting», Dating Tips for the Feminist Man, 28 de junio de 2016, disponible en https://norasamaran.com/2016/06/28/on-gaslighting/.

8 Matt Hern, «The Promise of Deschooling», *Social Anarchism*, núm. 25, 1998, disponible en http://library.nothingness.org/articles/SI/en/display_printable/130.

9 Toby Rollo, «Feral Children: Settler Colonialism, Progress, and the Figure of the Child,» *Settler Colonial Studies*, junio de 2016, pp. 1-20.

10 Gilles Deleuze, «Postscript on the Societies of Control», *October*, núm. 59, 1992, pp. 3-7

[ed. cast.: «Post-scriptum sobre las sociedades de control», *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 13, 2006, pp. 1-8].

11 Institute for Precarious Consciousness, «We Are All Very Anxious,» WeArePlanC.org, 4 de abril de 2014, disponible en www.weareplanc.org/blog/we-are-all-very-anxious/.

12 Sitrin, *Everyday Revolutions...*, p. 37.

13 Ivan Illich, *Tools for Conviviality*, Nueva York, Harper & Row, 1973, p. 12 [ed. cas.: trad. Matea Padilla de Gossman y José María Bulnes, Ciudad México, FCE, p. 384].

14 Nuestra lectura y comprensión de la obra de Illich, y nuestra comprensión de la convivencialidad en particular, se debe a las conversaciones con amigos que conocieron a Illich personalmente o trabajaron estrechamente con sus ideas, como Gustavo Esteva, Madhu Suri Prakash, Dan Grego, Dana L. Stuchul y Matt Hern.

15 Citado en The Invisible Committee, *To Our Friends*, pp. 232-3 [ed. cast.: *A nuestros amigos...*, pp. 244-245].

16 Marina Sitrin (ed.), *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina*, Oakland, AK Press, 2006 [ed. cast.: *Horizontalidad. Voces de poder popular en Argentina*, Buenos Aires, 2005]; Sitrin, *Everyday Revolutions...*

17 Rebecca Solnit, *A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities That Arise in Disaster*, Nueva York, Penguin Books, 2009, p. 2 [ed. cast.: *Un paraíso en el infierno*, Madrid, Capitan Swing, 2020].

18 Ibidem, p. 7.

19 Leanne Simpson, «Dancing the World into Being: A Conversation with Idle No More's Leanne Simpson», *Yes! Magazine*, 5 de marzo de 2013, disponible en http://www.yesmagazine.org/peace-justice/dancing-the-world-into-being-a-conversationwith-idle-no-more-leanne-simpson.

20 Cita de Tony Manno, «Unsurrendered,» *Yes! Magazine*, 2015, disponible en http://www.arcgis.com/apps/MapJournal/index.html?appid=b24e304ce1944493879cba028607dfc7.

21 En el original "Two-Spirit". Término utilizado por algunos pueblos amerindios de América del Norte para describir a personas nativas de sus comunidades que desempeñan un papel ceremonial y social tradicional de tercer género (u otras variantes de género) en sus culturas. [N. d. E.]

22 INCITE! Women of Color Against Violence, «INCITE! Critical Resistance Statement», 2001, disponible en http://www.incitenational.org/page/incite-critical-resistance-statement.

23 Rachel Zellars and Naava Smolash, «If Black Women Were Free: Part 1», *Briarpatch*, 16 de agosto de 2016, disponible en http://briarpatchmagazine.com/articles/view/if-black-women-were-free.

24 Victoria Law, «Against Carceral Feminism», *Jacobin*, 17 de octubre de 2014, disponible en https://www.jacobinmag.com/2014/10/against-carceral-feminism/.

25 Creative Interventions, «Toolkit», *CreativeInterventions.org*, disponible en http://www.creative-interventions.org/tools/toolkit/ (consultado el primero de diciembre de 2016).

26 Citado en carla Bergman y corine Brown, *Common Notions: Handbook Not Required*....

27 Andrea Ancira y Neil Mauricio Andrade llegaron a una conclusión paralela, pensada desde nuestro contexto. «En países como México, la transparencia contemporánea ha impuesto la dicotomía «espacios independientes» *versus* instituciones o industrias culturales. En los enclaves opacos se suelen desactivar esas divisiones paranoicas y resabios traumáticos de Alta cultura y de vanguardias artísticas y teóricas. Una vez adquiridas licencias poéticas y retóricas validas para la transparencia, los agentes opacos desvían recursos de su propio capital cultural y lo invierten en espacios separatistas, de encriptación y autovalorización, siempre reflejando una eterna y exitosa imagen de «experimentación», «independencia» y sobre todo «criticidad»» *Arte, poder y opacidad [8 tesis]*. [N. de T.]

28 Gustavo Esteva, entrevista en video con carla bergman y Nick Montgomery de 2012.

29 El «síndrome de las compuertas» de Nati, la más díscola de las cuatro protagonistas de *Lectura fácil* (2018) de Cristina Morales, intuye, metaforiza y resuelve este mismo problema (y otros que se discuten en este libro), pero a través de la ficción, como un ejemplo de ejercicio de imaginación radical de lo que Estefanía Acevedo propone en el prólogo. [N. de T.]

30 Kelsey Cham C., entrevista de carla bergman y Nick Montgomery, 26 de octubre de 2013.

31 Marina Sitrin, «Occupy Trust: The Role of Emotion in the New Movements,» *Cultural Anthropology*, febrero de 2013, disponible en https://culanth.org/fieldsights/75-occupy-trust-the-role-of-emotion-in-the-new-movements.

32 Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash, *Grassroots Postmodernism: Remaking the Soil of Cultures*, Londres, Zed Books, 1998, p. 91.

Agobio, agotmiento y desempeño político

4

El capitalismo, el colonialismo y el heteropatriarcado nos enferman. ¿Estamos respondiendo con algo sanador? ¿Nuestras acciones generan bienestar para las demás personas? ¿No será que estamos replicando, sin querer, el tipo de relaciones que justamente nos enferman?

ZAINAB AMADAHY[1]

El purismo en todas sus presentaciones es un germen venenoso. Aunque por fuera pueda darnos la apariencia de fuerza y vigor, por dentro nos carcome hasta consumirnos por completo.

EMMA GOLDMAN[2]

Contornos tóxicos

Hay algo que recorre los espacios, movimientos y ambientes radicales; algo que los drena. Ese algo es el placer de sentirse más radical que las demás personas; un placer que convive con el miedo a no ser suficientemente radical. Ese algo es también la cómoda costumbre de explicar los hechos con categorías muertas; la aprehensión de quien vigila celosamente los errores y las complicidades propias y ajenas; el posicionamiento o la toma de postura ansiosa en redes sociales que conlleva altibajos entre el gustar y ser ignorado. También la suspicacia y el resentimiento frente a cualquier cosa nueva. Y el dar por sentado que todo arranque de curiosidad es ingenuo, y que la condescendencia es justificable. Su llegada viene anunciada por esta pulsión tan frecuente, estas ganas de cumplir con ciertas formas, odiar ciertos objetos, e incluso gesticular y expresar lo correcto. Es un rencor contra la diferencia, una cerrazón soberbia y un bloqueo a la curiosidad y la apertura.

No es posible hacer una descripción exhaustiva de este fenómeno porque siempre está mutando y circulando. Tampoco es un problema de falta de conciencia, de hecho, es un asunto bien conocido entre personas cercanas a los ambientes radicales. Como dijo el investigador y organizador anarquista Chris Dixon:

> He descubierto que cada vez que se toca este tema, las personas asienten rápidamente con la cabeza y surgen historias de humillación en redes sociales, territorialidad organizacional, jerarquías activistas

y actitudes sectarias. En general, es un tema que refleja un ambiente de superioridad moral radical.

Discutir este tema públicamente tiene sus riesgos. Siempre existe la posibilidad de que se nos tache de liberales, o de agentes opresores y reaccionarios. Quizá esta sea la razón por la que estas discusiones solo se producen en espacios de confianza en los que las personas saben que no serán atacadas automáticamente. El activismo rígido extrae y agota la atención en los matices, el cuidado y la sutileza, elementos necesarios para lograr ese nivel de confianza. Algunas preguntas son: ¿de qué tendencia estamos hablando? ¿Cuáles son sus contornos y sus orígenes? ¿Qué la detona y cómo se contagia? ¿Cómo se puede repeler? ¿Cómo activar otras formas de existir colectivamente?

El radicalismo rígido es una *forma fija de ser* y una *forma de fijar*. En cuanto método, consiste en una perspectiva que todo el tiempo ve fallas inherentes a los movimientos sociales emergentes, al tiempo que intenta «mejorarlos» constantemente. *Fijar* se vuelve un acto de *ver carencias en todos lados*, que deriva en tratar todas las luchas y proyectos como irremediablemente rotos e insuficientes. Esta pulsión por la corrección termina por atar y endurecer prácticas fluidas que, después, se vuelven formas fijas incapaces de llevar a cabo cualquier transformación. A primera vista, parece que dichas prácticas siguen siendo las mismas, pero a partir de esa fijación, no son más que hábitos y certezas desprovistas de toda experimentación y vitalidad ulterior. Cuando la rigidez y la suspicacia se imponen, la alegría se marchita.

Este es probablemente nuestro capítulo más desolador. Lo es porque se enfoca en los contornos del radicalismo rígido y sus mecanismos de contagio. Buscamos explorar su funcionamiento, sin pretender tener la última palabra al respecto. Nuestra intención es contribuir a una conversación viva y compartir lo que hemos aprendido en lecturas, conversaciones con amistades y entrevistas. Queremos compartir nuestras historias, no contar la historia única o definitiva. Ya que no hay una sola causa de este problema, ni una única respuesta posible.

En nuestros primeros borradores, usamos el concepto «militancia triste» para intentar describir este fenómeno. Tratábamos aprovechar la noción spinoziana de tristeza como estancamiento. Sin embargo, nos dimos cuenta de que no era un concepto muy útil en ciertos contextos y para ciertas personas. Así que lo abandonamos, a pesar del amplio uso que tiene en regiones como Latinoamérica. La razón es que fácilmente puede malinterpretarse y derivar en una patologización o condena de la tristeza o de la aflicción. Además, utilizamos la palabra «radicalismo» porque queríamos evitar caer en una dicotomía entre dos tipos distintos de militancia. El radicalismo rígido no es lo «opuesto» de la militancia alegre. Son, más bien, dos procesos diferentes impulsados por afectos distintos.

Da miedo escribir sobre estas tendencias. Elaborar este libro nos ha confrontado con muchas preocupaciones. Tememos equivocarnos rotundamente en un tema tan delicado, o convertirnos en sujetos reaccionarios, liberales u opresores por motivos que ni siquiera alcanzamos a vislumbrar. No faltará quien revele sagazmente que no somos «políticamente correct*s», o que este libro es demasiado teórico, o que no es suficientemente teórico, o que es cursi y está lleno de mierdas jipis, que es ingenuo o engañoso, problemático, liberal, inútil o cualquier cosa. Naturalmente, para cuando estas conversaciones surjan, ya estaremos más que comprometid*s con nuestras ridículas ideas plasmadas en un formato impreso que nos garantizará una humillación permanente. En todo caso, creemos que esto ayudará a revelar cómo permea el radicalismo rígido, así como la paranoia, la autocensura y la resignación que provoca. También servirá para dar cuenta de la superioridad moral que surge de sus entrañas.

Es *esa* gente...

Estas conversaciones ya están sucediendo. El radicalismo rígido es un «secreto público»[3]: algo que todo el mundo percibe y, sin embargo, mantiene su dominio afectivo. A pesar de que somos conscientes de él, sigue restando poder a nuestros deseos y movimientos, además, nos sumerge en bucles de ansiedad, miedo, suspicacia y certeza. Ese radicalismo no admite ataques frontales.

Cuando se discute sobre este secreto público, los argumentos se convierten rápidamente en juicios morales contra determinados individuos o grupos. El problema son *aquell*s* radicales que están *allá afuera* y separados de *nosotr*s*. Luego sucede que quienes critican se colocan por encima del proceso, y entonces se transforman en quienes ven con claridad, mientras que l*s primer*s siguen atrapad*s en ilusiones. Este sector crítico termina por repetir uno de los actos más comunes del radicalismo rígido: el de creer que alguien tiene la verdad absoluta y debe ponerla a disposición de las demás personas, quienes son víctimas de un velo enajenante. Aquí, esperamos aproximarnos de manera diferente al problema. Y eso implica reconocer, en primera instancia, que es muy fácil caer en los mismos vicios.

El radicalismo rígido, tal y como sucede con la militancia alegre, no puede reducirse a ciertas personas o conductas. No es que haya un grupo de imbéciles profesionales dedicados a asfixiar movimientos y mundos. De hecho, la eterna vigilancia que busca incesantemente actos y personas defectuosas para proceder de inmediato a exponerlas públicamente es una actitud que nos sumerge aún más en el radicalismo rígido. Esto no tiene sentido, como tampoco lo tiene gritar a los cuatro vientos un secreto público. No nos lleva a nada. Preferimos caracterizar este problema como una especie de gas que circula continuamente, está en constante acecho y que, sin darnos cuenta, nos va orillando a la rigidez, la cerrazón y la hostilidad.

Nadie puede evitar, de una vez por todas, toda inclinación hacia el liberalismo u otras expresiones del Imperio. Eso es justamente lo que pasa con este gas: nadie tiene inmunidad.

Ahora, los efectos de la miasma varían: a algun*s nos lleva a escupir verdades como si fueran absolutas. A otr*s les irrita, e intentan vencerlo o evadirlo. Otr*s, se aplican enseguida el primer remedio que tienen a la mano. Sin embargo, al final nada evita que enfermen pues no existe cura ni máscara de gas, ni solución dada. Lo único que existe son resquicios, búsquedas y descubrimientos colectivos de nuevos y viejos métodos para meter aire fresco. La buena noticia es que, así como nadie es inmune, cualquiera puede contribuir a disiparlo.

No se trata de arrinconar al radicalismo rígido para después atacarlo, sino de entenderlo para saber cómo dispersarlo. Dado que estos impulsos iniciales se vinculan con el miedo, la ansiedad y la vergüenza —y con nuestros propios deseos, identidades y desenvolvimientos—, creemos que es importante aproximarse a todo esto desde el cuidado y la compasión. Es fundamental que otro tipo de impulsos adquieran relevancia y viabilidad. Hay que aprovechar que el radicalismo rígido está siempre a punto de colapsar y la alegría, siempre a punto de emerger. Podemos desintegrar la rigidez al sumergirla en una alegría generosa, enardecida y militante. Es decir, se disuelve en la medida en que transformamos nuestra propia situación y logramos tratarnos bien, escucharnos, experimentar y luchar hombro con hombro.

El paradigma gubernamental

¿De dónde viene este radicalismo rígido? Sin duda, tiene muchos orígenes. Por lo pronto, diremos que es principalmente un legado del Imperio. ¿Qué quiere decir esto? Para algunas personas, esto quiere decir que es un fenómeno primordialmente eurocolonial. O sea, un problema que se intensifica en cuando nos acercamos a contextos blancos, heteropatriarcales y coloniales.[4] Esta interpretación está basada en metodologías que explican las relaciones desde la crisis y la escasez. Es el tipo de método que el capitalismo usa para hundir a los grupos y a las personas

en el barril sin fondo de la competencia. El radicalismo rígido no imita al Imperio exactamente, surge como una reacción a éste, aspira a ser su oposición más pura. Cuando hablamos con adrienne maree brown sobre el tema, nos dijo que, más bien, este radicalismo rígido brota del terror y la violencia:

> Nick y carla: ¿Qué impulsa al radicalismo rígido?
>
> brown: La cultura del «monopolio de la radicalidad» en el mundo. La cultura de quien cree que hay una única forma de generar cambio.
>
> Nick y carla: ¿Cuáles son sus motivos e inspiraciones? ¿Cómo se propaga?
>
> brown: El terror. Nos estamos muriendo. Hay muchísima destrucción llevándose a cabo en este preciso momento. Creo que eso genera una sensación de urgencia que viene acompañada de nociones de disciplina y rigor, y que se asumen como necesarias para hacer frente a esta amenaza existencial masiva en todas sus expresiones: racismo, capitalismo, cambio climático... todas. Existe, pues, la sensación de que necesitamos ser un ejército.[5]

La destrucción imperial en curso puede detonar deseos de control y disciplina militarizada. Puede llevar también a una idea monolítica del sujeto radical de la que se desprenderían maneras «correctas» de ser hostil o ser suspicaz frente a otras formas de vida. Se trata, en pocas palabras, de extirpar lo caótico de las relaciones y de la vida cotidiana para sustituirlas por líneas claras del bien y del mal, de lo radical y lo reaccionario. El radicalismo rígido asimila las tendencias imperiales de *fijar, gobernar, disciplinar y controlar*, al mismo tiempo que se presenta como un medio de liberación y/o revolución. Así, los movimientos radicales de Occidente (y también de otras partes del mundo) se entrampan en lo que el filósofo español Amador Fernández-Savater ha llamado *el paradigma gubernamental*:

> Desde el paradigma gubernamental, ser militante significa estar siempre enojado con todo lo que sucede simplemente porque no es lo que debería suceder; estar siempre regañando a los demás por su eterna falta de conciencia; sentir frustración porque a la realidad le falta esto o aquello; estar ansiosos todo el tiempo porque vemos que la realidad va en la dirección incorrecta. Y se asume que hay que contener y rectificar esta tendencia [...] Por eso es imposible permitirse algo de alegría o placer. Dentro de este paradigma, no debemos dejarnos llevar por lo espontáneo de la situación, ni habría que confiar en las fuerzas de este mundo.[6]

Desde el paradigma gubernamental, siempre se tiene una idea de lo que *debería* estar ocurriendo. Esto evita ser consciente de lo que *ya está sucediendo* y, por tanto, de lo que podría hacerse para transformar la situación actual. Dentro de este paradigma, la gente nunca está suficientemente comprometida con el cambio. Silvia Federici nos habló de esto cuando la entrevistamos:

> [...] No creo en el concepto del «autosacrificio». Esta idea nos obliga a hacer cosas que van en contra de nuestras necesidades, deseos y potencias, en aras de un trabajo político que exige nuestra autorrepresión. Esto ha sido una práctica muy común en los movimientos políticos de antaño y conduce siempre a que las personas estén profundamente insatisfechas.[7]

Dado que el radicalismo rígido esparce una sensación de deber y obligación por todos lados, también siembra la intuición de que nunca se hace lo suficiente. El agotamiento que esto produce difiere de los efectos del mero trabajo. Por agotamiento nos referimos a estar herid*s, sentir vacío y crispación... «Estoy hecho polvo». En este sentido, lo que nos agota no son solo las largas jornadas de trabajo, sino la inclinación a la vergüenza, la ansiedad, la desconfianza, la competencia y el perfeccionismo. Todo esto termina por asfixiar la alegría, pues impide la creatividad colectiva, la experimentación y la transformación. A

veces, decir que estamos agotad*s resulta la manera más sencilla de desaparecer, de darse un respiro, de cuidarse y alejarse de estas dinámicas.

Decadencia y contrarrevolución

Muchas veces el radicalismo rígido surge como una reacción al declive de movimientos transformadores y revitalizantes. Cada vez que surgen movimientos y revueltas, el Imperio se las ingenia para reprimirlos y controlarlos de manera cada vez más sofisticada. Un gran número de medidas de vigilancia, criminalización y encarcelamiento son llevadas a cabo con el fin de destruir la capacidad organizativa de la gente. Olas de austeridad y acumulación traen consigo más deuda, mayores costes de vida y más escasez económica. Por si esto fuera poco, también se ejecutan medidas de pacificación por medio de ONG especializadas en capturar y domesticar el talento que sustenta a los movimientos sociales. Así se logra la gestión y profesionalización de las organizaciones. Estos mecanismos son parcialmente efectivos: algunas secciones de los movimientos son destruidas, cooptadas, desarmadas o divididas. Y en el proceso, lo que antes era una práctica transformadora ahora se vuelve un ritual aburrido y carente de poder. Sebastian Touza nos ofrece un ejemplo de su experiencia en el movimiento estudiantil de Argentina:

> Creo que los virajes hacia la alegría se dan cuando las personas se organizan para hacer cosas de maneras novedosas, como parte del surgimiento de nuevas oportunidades o porque de pronto se dan cuenta de que las formas viejas ya no funcionan. Yo me volví parte del movimiento estudiantil de mi universidad justo al final de la última dictadura de Argentina en 1983. Recuerdo los primeros años de consolidación de las instituciones democráticas como un periodo de experimentación viva. La gente de mi generación no tenía ni idea de lo que era un partido político (después de ocho años de una dictadura que prohibió la formación de partidos). L*s militantes estaban dispuest*s a revisarlo todo, a escuchar toda clase de ideas sobre cómo organizarse. Hoy, dos o tres generaciones de militantes después, como profesor, me doy cuenta de que l*s estudiantes de la universidad en la que trabajo parecen muy convencid*s de que la manera en la que hacen las cosas es la única posible. Toda perspectiva de la política como experimentación se perdió en el movimiento estudiantil (asumiendo que podemos llamar «movimiento estudiantil» a un montón de personas que rara vez piensan por fuera de sus respectivas líneas de partido). La alegría tiene que ver con la apertura a nuevos encuentros, la disposición a nuevos afectos e ideas, las ganas de encontrar otras formas de desear y la posibilidad de cuestionar la mera reproducción de las cosas tal y como son. La tristeza, en cambio, tiene que ver con el miedo a abandonar la seguridad de esas rutinas aburridas que a veces permiten medios de supervivencia personal, pero al costo de impedir el goce de la vida y de nuestras actividades cotidianas.[8]

En tiempos de debacle o depresión, surge entre los movimientos la tendencia a ensimismarse, a obsesionarse con estrategias viejas o ya conocidas. La curiosidad se califica severamente y se transforma en certeza, lo que clausura la capacidad de experimentación junto con su potencial transformador.

Los riesgos de comparar

El radicalismo rígido se nutre también de las comparaciones que hacemos entre nuestro contexto y otros tiempos y lugares. Las comparaciones implican identificar constantemente tejidos sociales «más fuertes» o tradiciones de apoyo mutuo mucho «más profundas» que, además, según esta imagen, lograrían

sustentar luchas contra el Imperio de manera más visible, extendida e intensa. Este camino es depresivo, conduce a juicios de fracaso, complacencia o insuficiencia: «No somos lo suficientemente combativ*s, fuertes, militantes, comprometid*s, etc.» Sentimos que un abismo nos separa del cambio que queremos. Asimismo esto conduce al cinismo y al pesimismo, y nos lleva a la certeza indolente de que el aquí y el ahora no es un lugar de alegría y transformación: «Las revueltas podrían darse en otros lados, pero aquí todo está jodido: la gente es pasiva y no hay ninguna lucha real llevándose a cabo».

El abismo que trae consigo este radicalismo puede tener un desenlace alternativo en el que solo queremos cultivar nuestro propio jardincito o recluirnos en pequeños grupos hermanados o en entornos que dan la sensación de seguridad y predictibilidad: «Todo es corrupción a nuestro alrededor, pero nosotr*s podemos encarnar nuestros bellos ideales en nuestro pequeño mundo». Son alternativas basadas en el aislamiento y no en esfuerzos de lucha capaces de interconectar movimientos y otras formas de vida.

Otro escenario posible es que la rigidez nos enfrasque en el eterno refinamiento de una ideología militante que brinda certezas a sus adherentes y refuerza el juicio de fracaso sobre las personas que hacen las cosas de forma diferente: «Si tan solo vieran lo que nosotr*s vemos, las cosas serían muy distintas». Estas respuestas cínicas, escapistas o ideológicas son comprensibles. Es normal sentirse así. Nos damos cuenta que esto pasa sobre todo cuando juzgamos desesperadamente nuestras vidas y contextos en relación con otras personas, en función de una suerte de estándar universal de radicalidad.

La corrección política

¡Basta! ¡Basta! No puedo soportarlo más.
¡Aire viciado! ¡Aire viciado!
Este taller en el que el hombre fabrica ideales...
me parece que apesta a mentira.

FRIEDRICH NIETZSCHE[9]

Uno de los mecanismos en los que se materializa esta vara de la radicalidad es en la «corrección política». Con frecuencia escuchamos que personas o grupos son «políticamente correct*s». ¿Qué significa esto? ¿Qué pasa cuando la política se reduce a lo que una persona *es* individualmente, en lugar de lo que *hace* colectivamente, como práctica común? ¿Qué sucede cuando las prácticas comunes deben anunciarse de antemano y la «correción» tiene siempre que presumirse? Creemos que ser políticamente correct* implica asumir, cada vez más, las posiciones políticas adecuadas, decir las cosas correctas, difundir los materiales más «radicales» en Facebook, Twitter o Tumblr, etc., denunciar a rivales correctos y tener buenas e informadas opiniones. En este sentido, ser políticamente correct* es parecido a ser un* buen* analista o estratega. El problema es que cuando el análisis se vuelve una cualidad personal en lugar de un proceso colectivo basado en la curiosidad, se estanca.

Está de moda ser políticamente correct*. Este concepto suele usarse con orgullo, como una especie de medalla o corona. Cuando la política se vuelve algo que se *es*, entonces requiere ser visible para tener sentido, igual que en la moda. Las acciones deben ser públicas, exhibirse; las posiciones tienen que ser abiertamente declaradas; debemos gritar y ventilar mutuamente nuestras vidas cotidianas, etc. El criterio fundamental para determinar nuestros compromisos políticos termina siendo el cómo serán vistos y valorados por l*s demás. La política se vuelve un espectáculo, una puesta en escena. Esto alcanza su punto más álgido en el mundo digital: compartir y publicar las cosas «correctas» tiende a ser la única manera en que las personas pueden conocerse entre sí. Los grupos requieren ensimismarse

y evaluarse constantemente en función de estos ideales, para luego proyectarlos al exterior y proclamar con bombo y platillo sus intenciones, valores, programas y misiones.

Pero, dado que solo se puede ser políticamente correct* en función de alguien más, el radicalismo rígido instala constantemente formas de medida y de comparación. Hasta el punto de que, hoy en día, pareciera que la mejor manera de prevenir humillaciones públicas es identificar a otras personas con la misma falta de militancia o radicalismo que yo. Así, al menos se distribuye entre vari*s la vergüenza y el miedo de saberse lejos de ese ideal perfeccionista.

L*s radicales se atacan entre sí porque el juego de la corrección política es uno de los pocos espacios en los que las personas *pueden ejercer algo de poder*. No importa que no podamos desafiar a las grandes estructuras del capitalismo o el racismo, o que quedemos fuera de las luchas verdaderamente transformadoras: siempre podemos atacar a otr*s por ser complacientes con el Imperio y convencernos de que estos ataques ya son radicales en sí mismos. L*s oponentes ya no son el capital, el racismo ni la policía, son las otras personas que compiten por encarnar las mejores maneras de reflexión y combate al capitalismo, el racismo y la policía. La comparación y la evaluación entre diferentes campos de acción y corrientes políticas se han vuelto tan constantes que han devenido en un fin en sí mismo: cada encuentro con una nueva corriente se hace desde la suspicacia y la búsqueda de los errores y los defectos. Conocemos a l*s demás —sus creencias, sus compromisos, su valor— exclusivamente en función de qué tan bien afirman y protegen una posición política.

El radicalismo rígido no es una corriente como tal, sino una tendencia que atraviesa de distintos modos a muchos entornos. En algunos contextos, la corrección política se mide por el grado de inclinación hacia la acción directa, los disturbios, la destrucción de la propiedad y los encontronazos con la policía. En otros, es la capacidad de hacer análisis «antisistema», de eludir declaraciones opresivas y señalar con contundencia a quienes incurren en ellas. En otros casos es la capacidad de evadir el trabajo formal, vivir sin comprar cosas o pagar renta,

etc. También, la corrección política tiene qué ver con el grado de adherencia a una determinada visión del izquierdismo o de la revolución, o por el contrario, lo convencid*s que estamos de la muerte de la izquierda y de cuán ingenua es la fantasía revolucionaria. En otros casos, lo importante es haber participado en muchos proyectos o estar conectado con una enorme red de organizaciones radicales. Todos estos casos comparten la tendencia a ningunear y menospreciar el valor y los compromisos de otros espacios, mientras se exponen sus faltas. La versión extrema de este ecosistema es un sectarismo tan recalcitrante que se nutre y consolida mediante acciones abiertamente excluyentes.

Las personas recién llegadas son tratadas como si estuviesen en deuda: deben probar constantemente que tienen la dedicación, el autosacrificio y la capacidad de análisis suficientes para estar ahí. La exigencia es tan rigurosa que muchas veces se ven condenadas al fracaso, salvo que puedan nivelarse rápidamente en la jerga antisistema, el fervor revolucionario, el desapego nihilista, e incluso en los códigos de vestimenta. Estas personas serán atacadas, denigradas y excluidas de maneras explícitas e implícitas cada vez que se equivoquen, sin importar que formen parte (o no) de los grupos sociales a los que supuestamente la corrección política se dedica a ayudar; se trata de personas sin educación formal y que no están familiarizadas con espacios radicales, pero que tienen claros intereses en la lucha.

No estamos insinuando que hay que ser condescendientes con la opresión. Tampoco sugerimos que las líneas duras estén mal, o que toda práctica que se autoproclama como radical sea corrupta o esté equivocada. Desarrollar análisis, nombrar los errores y gestionar conflictos son actividades indispensables. El desmantelamiento del radicalismo rígido no consiste en un llamamiento a «llevarse bien» o a «callarse y a la acción directa». Tampoco consiste en un llamamiento a la espontaneidad. Las capacidades de las personas para confrontar y desaprender conductas opresoras, lanzarse a la acción directa, evitar vender su fuerza de trabajo, o pagar renta, etc., profundizan las grietas en el Imperio y pueden obviamente ser parte de las transformaciones alegres. Sin embargo, estas prácticas también pueden

convertirse en varas de medir y en criterios de juicio que terminan por subestimar otras prácticas, así como sofocar las habilidades colectivas.

Cuando la política se desenvuelve en un mundo dominado por la hipersensibilidad y la rigidez, pasan desapercibidas muchas cosas: acciones increíbles que las personas hacen cuando nadie las está viendo, formas silenciosas y no reconocidas de apoyo y cuidados colectivos, los dignos titubeos y balbuceos en los encuentros con otras formas de vida y lucha, todos los actos de resistencia y sabotaje que se mantienen en secreto, las transformaciones lentas al pasar de los años o las décadas, y por supuesto, todos los movimientos y luchas alegres e inefables que nunca podrán ser totalmente referidas o exhibidas. El radicalismo rígido es una barrera para el aprendizaje, la escucha, el cuestionamiento colectivo y la deconstrucción de nuestra sujeción (es decir, de nuestros hábitos sedimentados). Bloquea las (de por sí) difíciles labores de descubrimiento y recuperación de responsabilidades, a la vez que entorpece las relaciones basadas en la confianza y el cuidado. Es difícil ser humildes, responsables y creativos en el juego de la corrección política. De hecho, el juego mismo exige que nadie *sea* ninguna de esas cosas, precisamente porque se asumen como ideales inalcanzables. En cambio, las nociones comunes de la alegría no son una posesión, solo pueden desarrollarse y nutrirse colectivamente. Son poderes compartidos que crecen en y por relaciones y luchas transformadoras. Cuando se ostentan como medallas o identidades, estas nociones se mueren, se les arranca de los procesos y las relaciones que les dan vida.

El radicalismo rígido asfixia la alegría. Al imponer normas y estándares externos, al alimentar inseguridades y ansiedades, drena todas las energías vitales. Lo peor es que lo hace transformando el radicalismo vivo y creativo por un ideal asfixiante que opera como un horizonte siempre distante y cada vez más desvanecido.

Estas tendencias han llevado a muchas personas a abandonar los espacios radicales. Esta es la consecuencia de la reducción de posibilidades inducida por el radicalismo rígido:

o se permanece en un ambiente asfixiante y agotador, o se abandona para intentar vivir el estilo de vida ofrecido por el Imperio. Aunque para much*s militantes esto último ni siquiera es una opción: su supervivencia está vinculada a los espacios cooptados por el radicalismo rígido. En estos casos, el radicalismo rígido puede ser letal. Por otro lado, sabemos que existen muchos esfuerzos para transformar esta situación. Mucha gente ya está conversando y pensando cómo desmontar algunas tendencias rígidas en los espacios que habitan. Otras personas están abandonando espacios explícitamente radicales para crear otros, al margen tanto del Imperio como del radicalismo visible. Estas rupturas de amistades a veces permiten cultivar espacios más silenciosos, así como nichos organizacionales distintos, que revitalizan los movimientos y las posibilidades antes bloqueadas. Hay muchas maneras de dejar entrar aire fresco. Aunque dominante, el radicalismo rígido es solo *una entre muchas tendencias*. Esta es la razón por la que comenzamos y nos concentramos en la militancia alegre.

1 Amadahy, *Wielding the Force...*, p. 149.

2 Emma Goldman, «The Hypocrisy of Puritanism» en *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, edición de Alix Kates Shulman, Amherst, Humanity Book, 1998, p. 157 [ed. cast.: «La hipocresía del puritanismo» disponible en www.marxists.org].

3 El concepto «secreto público» es empleado por el *Instituto de la Conciencia Precaria* para referirse al afecto característico de la ansiedad contemporánea. Se pueden rastrear usos previos en Ken Knabb (que concede la autoría del concepto a Marx); sobre todo en su edición de los escritos situacionistas. De igual modo, Jean-Pierre Voyer lo utiliza en su lectura de Reich. Para más información, pueden consultarse las siguientes obras: Instituto de la Conciencia Precaria, «Movimiento Internacionalismo(s)», *Interfaz*, núm. 6/2; Jean-Pierre Voyer, «Willhelm Reich: Manual de usuarie», en *Secretos Públicos*, traducción de Ken Knabb, Secretaría de Secretos Públicos, 1997, disponible en http://www.bopsecrets.org/PS/reich.htm; Jean-Pierre Voyer a Ken Knabb, «La Discreción es la Mejor Parte del Valor», 20 de abril de 1973, disponible en http://www.bopsecrets.org/PS/Reich.add.htm.

4 Richard Day nos propuso esta interpretación.

5 brown, entrevista de carla bergman y Nick Montgomery.

6 Amador Fernández-Savater, «Reapetura de la Pregunta Revolucionaria», *Revista ROAR*, núm. 0, diciembre de 2015.

7 Federici, entrevista de carla bergman y Nick Montgomery.

8 Touza, entrevista con carla bergman y Nick Montgomery.

9 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, Nueva York, Vintage, 1989, p. 32 [ed. cast.: *Genealogía de la Moral y Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2011].

Desarmar el radicalismo rígido

¿Cómo evitar ser fascista, aun (especialmente) cuando uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo librar nuestros dichos y nuestros actos, nuestros corazones y nuestros placeres, del fascismo? ¿Cómo revelar y poner en evidencia el fascismo arraigado en nuestra conducta?

MICHEL FOUCAULT[1]

5

Tres historias de radicalismo rígido

Queremos compartir tres historias acerca de los «orígenes» del radicalismo rígido, así como de las formas en que este se ha deconstruido mediante la capacidad de contagiarse de alegría y de la formulación de nociones comunes. Nos enfocamos en tres ejes que se superponen en la rigidez: la ideología, la moral y la lectura paranoica.

La historia de la ideología comienza con el marxismo-leninismo que animó distintos movimientos durante el siglo XX. Pero el problema es más amplio que la discusión en torno a la vanguardia leninista: es la ideología en sí, el modo en que el pensamiento ideológico fomenta respuestas fijas, certezas y sectarismos. En cualquier movimiento, la rigidez ideológica es una tendencia entre varias y podríamos decir que se pone en cuestión por corrientes relativamente *no ideológicas*. Las formas de moverse y relacionarse que no pasan por una ideología recuperan espacios para la experimentación, buscan priorizar las relaciones y los sentimientos por encima de los principios dogmáticos.

En sentido amplio, esta historia también comienza con la moral cristiana y sus inclinaciones a crear pecadores y santos, a inducir culpa y miedo. El radicalismo rígido viene avivado por un moralismo que intenta eliminar cualquier pizca de complicidad con el Imperio y, en el proceso, borra la complejidad y anima la superioridad moral. Al mismo tiempo, queremos reconocer que las personas están revirtiendo esto de múltiples maneras:

al sintonizar sus propias situaciones éticamente o mediante la creación de espacios que generan respuestas que escapan del control de lo moral.

Finalmente, la historia de la lectura paranoica se remonta a la escuela, al modo en que se enseña a l*s estudiantes a interiorizar la evaluación constante. Los juicios y comparaciones separados de la vida cotidiana y según estándares fijos, llevan a buscar y encontrar faltas y correcciones en todos lados. Cuando estas tendencias toman el control, ya no hay espacio para la celebración ni la sorpresa. En este capítulo, señalamos cómo estas tendencias se van desbaratando, no porque se abandone la crítica, sino porque además de criticar, se van recuperando potencias complementarias para explorar las posibilidades de cada situación.

Ideología

El diagrama militante

> *Si no respetas la capacidad de las personas de pensar por sí mismas, gobernarse a sí mismas, idear creativamente sus formas de tomar decisiones, rendir cuentas, relacionarse, resolver problemas, romper el aislamiento y crear comunidad en miles de formas diferentes, etc., entonces no las respetas en absoluto.*
> *No nos respetas a NINGUN* de nosotr*s.*
>
> ASHANTI ALSTON[2]

Una de las principales corrientes que han contribuido al radicalismo rígido es la ideología rígida, y su tendencia a generar certezas y respuestas fijas que cierran toda posibilidad de experimentación. Durante el siglo XX, la crítica marxista aspiraba sustituir la ideología capitalista, por una ideología *revolucionaria* y *anticapitalista*. Se pensaba que la revolución requería que el proletariado adquiriese una conciencia unificada, pues

necesitaba aprender que derrocar al capitalismo iba de la mano de su interés de clase. La vanguardia revolucionaria tenía la tarea de desarrollar y diseminar esta ideología. En el peor de los casos, todos los aspectos de la vida se subordinaban al objetivo de la revolución, las personas y todo lo demás era tratado de forma instrumental, como un medio para tomar el poder del Estado y acabar con el capitalismo.

El filósofo Nick Thoburn vincula esta ideología revolucionaria con el «diagrama militante»: una persistente tendencia afectiva e ideológica que surgió, primero, a través del bolchevismo y del leninismo.[3] Después, se manifestó en muchos movimientos a lo largo del siglo XX, desde las luchas de liberación nacional en el Tercer Mundo, pasando por formaciones socialistas en América del Norte y Europa, hasta el Black Power de 1960 y 1970. De acuerdo con el Colectivo Situaciones, un grupo de investigación militante en Argentina, este tipo de militancia siempre está «marcando la línea del partido»:

> Se guarda para sí el conocimiento de lo que debería pasar en determinada situación, a la cual se acerca desde afuera, de modo instrumental y transitivo (las situaciones son valiosas únicamente como parte de una estrategia general que las abarca) porque su fidelidad es, ante todo, ideológica y porque preexiste a todas las situaciones.[4]

La noción de una línea de partido correcta tomó diferentes caminos en los movimientos, pero la estructura básica (jerárquica, rígida) era la misma: un grupo privilegiado guía la revolución mediante la correcta interpretación de la teoría y del desarrollo histórico. A pesar de las transformaciones alegres y las aperturas insurreccionales, las tendencias al vanguardismo y a la ideología rígida llevaron muchas veces al aislamiento y el estancamiento.

Por ejemplo, estas tendencias se pueden ver en Weather Underground, un grupo militante estadounidense blanco antiimperialista, activo durante la década de 1970. L*s Weather Underground fueron conocid*s por una serie de bombardeos que

organizaron contra infraestructuras públicas y monumentos, en un intento por despertar a la población blanca, con el fin de confrontarla a las realidades del imperialismo estadounidense, tales como la masacre de personas vietnamitas o los asesinatos selectivos de l*s Panteras Negras.

Como otros tantos grupos, este también asumió la autocrítica maoísta con el fin de escarbar y encontrar cualquier rastro de ideología capitalista en su seno. Las sesiones de autocrítica, que podían durar horas o incluso días, mostraban a sus miembros sus debilidades y errores tácticos, los obligaban a la contención emocional, los preparaban para la violencia e incluso les imponían normas sexuales en un esfuerzo por deshacerse de todos los apegos al orden dominante e inducir así una manera de vida revolucionaria.[5] L*s Weather Underground desarrollaron un régimen de prácticas diseñado con el propósito de purificarse de cualquier rastro de la ideología dominante, junto con un mandato hacia (lo que ellos veían como) las formas de acción más militantes.

Sus tácticas resultaron controvertidas, pero en su momento recibieron mucho apoyo. Fueron uno de los muchos grupos que, en esa época, atacaron y sabotearon infraestructuras corporativas y gubernamentales. Pero aquí lo que nos interesa destacar no es una táctica particular ni algo propio de los grupos clandestinos, sino la forma en que ciertas tendencias de pensamiento, acción y sentimiento pueden confluir en patrones asfixiantes. Tal y como el exmiembro de Weather Underground, Bernardine Dohrn, escribe:

> Weather sucumbió al dogma, la arrogancia y las certezas. No estábamos solos. Se produjo una recuperación de saberes y prácticas que aún estaban en desarrollo. Pero la necesidad de tener respuestas para todo y luchar sin cesar acabó en un liderazgo dañino y poco generoso, en comportamientos miserables que produjeron un enorme daño a l*s camaradas[6].

Bill Ayers, otro exmiembro, explica cómo el intento de escapar por completo de una cultura de supremacismo blanco y conformismo capitalista generó una intensa y paradójica «alternativa ortodoxa»:

> Se trataba de una obediencia fanática, nosotr*s, militantes disidentes, de repente atropellándonos entre nosotr*s para terminar siendo exactamente iguales, siguiendo los roles pegajosos de un idealismo petrificado. No puedo describir la atmósfera asfixiante que se apoderó de nosotr*s. Los acontecimientos se fueron sucediendo con la suavidad de un inminente choque de trenes, y había una sensación triste de estar esperando el impacto.[7]

Aunque el objetivo era crear formas revolucionarias de organización, capaces de derrocar al gobierno estadounidense, su rígida ideología y sus implacables normas de autosacrificio les alejaron cada vez más de las «masas» que intentaban movilizar. En una entrevista, Gustavo Esteva compartió su propia experiencia dentro de la militancia marxista-leninista en América Latina durante aquella época:

> En los años sesenta, me sumé a un grupo para organizar una guerrilla en México. Sus miembros asumían que eran la vanguardia del proletariado porque tenían un programa revolucionario. En ese entonces, yo estaba totalmente inmerso en lo que ahora llamamos militancia triste. Nuestro «programa» era evidentemente una construcción intelectual de tradición leninista. Ya teníamos nuestra propia crítica sobre el estalinismo, pero seguíamos en la tradición de tomar el poder del Estado para hacer una revolución de arriba abajo, como si se tratara de ingeniería social. Nos estábamos preparando, entrenando y organizando casi en sentido militar. Por supuesto, hubo momentos de alegría, risa, emociones intensas, regocijo, etc. [...] El ambiente de conspiración y clandestinidad, la ideología compartida, ciertamente

> construyó una camaradería real y episodios de total alegría, pero la experiencia general era una militancia triste en la que se trazaban límites, distinciones, comparaciones y planes. El desenlace llegó en un punto álgido de violencia: uno de nuestros líderes asesinó a otro por asuntos de celos, en relación con una mujer. El episodio puso en evidencia la violencia que estábamos acumulando en nosotros mismos y que consciente o inconscientemente queríamos imponer en la sociedad. En el entrenamiento militar, para el ejército o la guerrilla, aprender a usar un arma es bastante sencillo. Lo que es difícil de aprender es asesinar a alguien a sangre fría, a alguien como tú [...] nada es más triste que eso.[8]

Las experiencias de Weather Underground y de Esteva dejan claro que estas tendencias ideológicas no tienen que ver exclusivamente con las ideas teóricas. Estas experiencias implican placeres y entusiasmos provocados por la sensación de estar en la clandestinidad y estar más «despiertos» que el resto de las masas. La ideología no es solo rígida o fría: puede incluir una cálida sensación de pertenencia y camaradería entres sus adherentes. Esta tendencia ha permeado en los movimientos contemporáneos, incluyendo aquellos que no han abrevado directamente del marxismo-leninismo o el maoísmo. Nick Thoburn sugiere:

> Una de las paradojas centrales de la militancia es que, a medida que una organización se constituye como un cuerpo unificado, tiende a cerrarse al exterior, a los no militantes, a los que serían la base de cualquier movimiento de masas. En efecto, en la medida en que el cuerpo militante se concibe a sí mismo como el que ha descubierto el principio revolucionario correcto y fundamenta sus acciones a partir de dicho principio, tiende a desarrollar una hostilidad hacia los que no están a su altura.[9]

Al aumentar la rigidez de la militancia, una brecha se abre entre el grupo y el exterior. Pero hay que decir que el ideal del marxismo-leninismo vanguardista unificado solo ha existido como un sueño. En realidad, se ha dado como una proliferación de compromisos sectarios entre distintas ideologías, incluyendo el marxismo, el anarquismo, el socialismo, etc. El pensamiento ideológico no es algo a lo que se escapa fácilmente, con más o mejores argumentos. Para Esteva, la desestabilización de la ideología de raigambre leninista se ha dado por o con el encuentro alegre con otr*s y por la confianza en las propias fuerzas y capacidades para responder a los problemas que plantea la convivialidad.

> La alegría de vivir, la pasión por la fiesta, la capacidad de expresar emociones, el ambiente social que encontré en los movimientos de base, en pueblos y barrios, en medio de una extrema miseria, hicieron que cambiara mis actitudes. Mi participación en diferentes movimientos campesinos y en centros urbanos marginados me permitieron un acercamiento diferente. El punto de quiebre fue probablemente el estallido de autonomía y autoorganización después del terremoto de 1985 en la Ciudad de México. Esta se convirtió en una experiencia que me cambió la vida. Las víctimas del terremoto estaban padeciendo muchas dificultades. Habían perdido amistades y familiares, sus hogares, sus cosas, casi todo. La reconstrucción convivencial de sus vidas y culturas para resolver las cosas no hubiera sido posible sin la increíble pasión de vivir que mostraron en ese momento. Esa pasión es una expresión política muy potente y ha sido la semilla de movimientos sociales increíbles. En los años siguientes, el balance de fuerzas y energías cambió en la Ciudad de México, un asentamiento monstruoso de quince millones de personas [...] Por cierto, había un enorme contraste entre la guerrilla y estos movimientos. La mera noción de militancia cambió para mí, ya no estaba asociada con la organización,

> el partido, una ideología y, mucho menos, con la guerra [...] consistía en acciones amorosas.[10]

Experimentar alegría no es solo sentirse bien, implica transformarse. La experiencia con los movimientos de base llevó a Esteva a poner en el centro la convivialidad y la alegría en su trabajo y en su vida, involucrándose y apoyando movimientos y militancias, como l*s zapatistas y otros levantamientos e insurrecciones en Oaxaca.

Para nosotr*s, esto muestra que la militancia es más que una serie de tácticas o un cierto grado de combatividad. Está sujeta a los afectos, la manera en que los movimientos impulsan el desarrollo de potencias emergentes. Marina Sitrin pone los afectos en primer plano en su trabajo con movimientos horizontales en Argentina. Cuando la entrevistamos para este libro, habló de la experiencia en diferentes espacios afectivos y grupos en los que está involucrada:

> En un nivel básico, el espacio que un grupo o movimiento genera desde el inicio es clave: el tono y la apertura, o la falta de ella, supone una gran diferencia, sobre todo si nos concentramos en las relaciones entre nosotr*s. En este sentido, la rigidez ideológica y la jerarquía de ideas, explícita o no, crea un espacio cerrado y fundamentalmente tóxico para quienes no se adscriben a la ideología o a una parte del grupo. La verdad es que las personas no suelen quedarse en movimientos organizados de este modo, y si lo hacen, es con una especie de obediencia que no implica transformación, creando variaciones del mismo poder [...]
>
> Mis experiencias tempranas de organización fueron afortunadamente con grupos antirracistas y, más tarde, con movimientos de solidaridad en Centroamérica, de derechos civiles y el movimiento antinuclear. Más o menos tenían un enfoque hacia las relaciones sociales y la democracia. Más tarde, decidí que necesitaba ser parte de un grupo revolucionario que se organizara contra el capitalismo como un todo, y bueno, me encontré a mí misma inmersa en diferentes grupos socialistas. Eran realmente agotadores para el alma. Todo consistía en ideología y culpa. Una nunca podía hacer y ser suficiente, y nunca sabías suficiente ni citabas suficientemente a quien fuera el revolucionario de moda (James Canon, Tony Cliff, etc). Políticamente, todo remitía a la finalidad, la meta, el objetivo, y no sobre el día a día, que incluía a las mujeres, claro. Una pensaría, después del impacto del movimiento feminista, que estos grupos cambiarían sus relaciones, pero no. Todo se daba con vistas al futuro de una sociedad liberada por la cual, mientras tanto, había que aceptar las relaciones sociales y vitales tal cual eran.
>
> Después, llegué a los grupos anarquistas, pensando que serían más abiertos y centrados en el día a día, pues así lo había leído en la teoría, pero encontré de nuevo rigidez alrededor de una identidad demasiado dura [...] Y dado que yo no estaba en una okupa o vistiéndome de cierta manera, me mantenían a distancia [...] lo cual estaba bien, pensaba entonces, ya que me sentía demasiado rechazada como para intentarlo de verdad.[11]

El relato de Sitrin deja en claro que el radicalismo rígido no brota de una ideología o de un grupo en particular. Desde hace tiempo, el marxismo-leninismo se ha alejado de muchas iniciativas radicales y de muchos movimientos. Por eso, los relatos de dichos grupos pueden sonar distantes hoy en día. Al menos en Norteamérica, el sueño revolucionario de la toma del poder estatal ha perdido fuerza, pero en muchos casos, la ideología marxista ha sido reemplazada por otros modos ideológicos y tendencias sectarias. Muchas corrientes del anarquismo pueden ser igual de hostiles e ideológicamente rígidas.

La ideología en el anarquismo

El anarquismo es una tradición vibrante y compleja. En sus momentos más alegres, las corrientes del anarquismo apoyan nociones comunes como el apoyo mutuo, la autonomía, la acción directa y la solidaridad, rechazando los límites «ideológicos». Al mismo tiempo, el anarquismo siempre ha estado envuelto de «ideología», aunque en otro sentido. La anarquista feminista de principios del siglo XX, Emma Goldman, comparte esta experiencia en su autobiografía:

> En los bailes, yo era una de las más alegres y enérgicas. Una noche, un primo de Sasha (Alexander Berkman), un chico joven, me apartó. Tenía un semblante severo. Como si fuera a anunciar la muerte de un camarada querido, me susurró: «No le corresponde bailar así a una anarquista como tú». Al menos no con un «arrojo tan imprudente, si es que lo vas a hacer de todos modos». Comportarse así era poco digno por parte de alguien que estaba por convertirse en una fuerza del movimiento anarquista. Mi frivolidad solo podía dañar la Causa.
>
> Me enfurecí ante la insolencia del muchacho. Le dije que no se metiera en mi vida y que estaba cansada de que me echaran en cara la Causa anarquista todo el tiempo. No entendía por qué la Causa, la idea hermosa del anarquismo, la liberación de las convenciones y los prejuicios, debería negar la vida, la alegría. Yo insistí y dije que la famosa Causa no podría exigirme que me hiciera monja y, si es así, mejor que se declare como lo que es: un claustro. Si el anarquismo significaba eso, entonces no lo quería. *Quiero libertad, el derecho a la autoexpresión y a cosas hermosas y radiantes*. El anarquismo significaba eso para mí y así lo viviría, a pesar de la condena de mis propios camaradas. Viviría mi propio ideal hermoso.[12]

Desde que Goldman escribió aquello, hace un siglo, este tipo de fiscalización o esta severa rendición de cuentas de la conducta ha seguido, si bien por otras vías. Cuando el maoísmo y el leninismo parecían figurar en la política radical, mantuvieron una línea de partido explícita. Con el declive de estas ideologías, el radicalismo rígido se transformó. Como decíamos antes, una de las tendencias ideológicas que animaban a los espacios anarquistas y antiautoritarios es lo que amory starr llama el *guerrerogruñóncool*[13]. A diferencia del conformismo militante del marxismo-leninismo, la figura del *guerrerogruñóncool* se expresa en posturas individuales de inconformidad y antiautoritarismo. starr da el ejemplo del «anarcomacho», cuya libertad de hacer lo que quiera termina reforzando el individualismo, lo blanco y lo patriarcal:

> Apesto, voy a ir a ese espacio a pesar de que soy contagioso, voy a llevar a mi perro que no para de ladrar. Tengo el derecho de hacer lo que se me de la gana y l*s demás tienen que lidiar con esto... esto es «diversidad cultural» [...] Mientras tanto, para l*s demás, se trata de otro hombre blanco haciendo lo que se le da la pinche gana.[14]

starr dice: privilegiar la libertad individual resulta ideológico porque tiende a desechar las ganas de conectar, la curiosidad y el sentido de responsabilidad colectiva. Según starr, hay continuidades entre el llamado *guerrerogruñóncool* y las formas anteriores de la ideología — por ejemplo, las reglas de autosacrificio y valentía— que pueden terminar eliminando los espacios para la duda y el miedo compartido. Estas reflexiones íntimas pueden resultar transformadoras, pero permanecen escondidas en la medida en que es difícil darles voz en un clima en el que la osadía y la audacia espectaculares son el ideal. starr reflexiona sobre la organización blanca y antiautoritaria del *guerrerogruñóncool*: consiste en un compromiso con los principios y teorías radicales, la interpretación «correcta» y la presunción de que esta exactitud va a evitar errores. Estas tendencias expulsan la

amabilidad, la holgura, la generosidad y la curiosidad.[15] Además, las personas externas son vistas con fría suspicacia.

Estas historias no aspiran a ser una crítica al anarquismo o al marxismo como un todo. Más bien, intentamos localizar *tendencias* ideológicas dentro de tradiciones complejas y variadas. En su mejor momento, el anarquismo ha rechazado las ideologías fijas a favor de la experimentación, la apertura, la autonomía, la proliferación de diferentes luchas y formas de vida. scott crow apunta:

> Hay bastante literatura acerca del anarquismo en los últimos años. ¿Cómo se organizan? ¿Cómo se presentan? ¿Cuáles son los ejemplos de su práctica? También existen críticas complejas y análisis al respecto, pero, para mí, el anarquismo es solo un punto de referencia, una palabra descriptiva dirigida a iniciar las conversaciones que mueven a la acción. El anarquismo describe una apertura a las posibilidades de cambio en nosotr*s y en nuestras comunidades. Describe una lista de principios e ideas, serias y juguetonas al mismo tiempo, y no una ideología rígida.[16]

La concepción del anarquismo como un punto de referencia y una serie de preguntas que van evolucionando evita su petrificación en una ideología fija. crow sugiere igualmente que el anarquismo viene animado por la confianza en la habilidad de las personas para resolver sus propios problemas y tomar responsabilidad colectiva, y no por una receta que les dice cómo deberían hacerlo. Este es el tipo de anarquismo que perseguimos: una sensibilidad no ideológica que nutre la confianza en la capacidad de las personas para cuidarse entre sí y de ser sensibles, inventivas y militantes.

Los límites de la ideología

Ashanti Alston sugiere que la cuestión no consiste en suplantar el marxismo-leninismo o el maoísmo por una ideología anarquista, el problema es *la ideología en sí misma* y toda la carga que viene con ella:

> La ideología surge de la necesidad de tener ciertas respuestas. En definitiva, existe un anarquismo abierto a sintonizar con realidades siempre cambiantes. Para mí, el anarcocomunismo tiene puntos interesantes sobre ciertas cosas, al igual que el anarcoprimitivismo, etc. Entre ellos no se llevan, pero yo tomo algo de ambos. Me gustan ciertos aspectos del anarcoindividualismo y el espiritualismo de Tolstoi, por ejemplo. Por otro lado, la mayoría de mis amistades son cristian*s, musulman*s, yoruba, kemetistas o participan de otras religiones africanas en proceso de recuperación. No quiero ser categorizad* dentro una escuela en particular, porque si esto sucede, el mundo que espero crear no dejará espacio para todas las tendencias del anarquismo, y tampoco a las personas para vivir sus vidas en sus propios términos.

La ideología es una pantalla que limita las posibilidades de encuentros abiertos de aprendizaje y transformación mutua. Las tendencias ideológicas y sectarias ofrecen el confort de precisar bien las cosas, el placer de hacernos sentir que estamos «arriba» o por encima del resto, y la sombría capacidad de clasificar los nuevos encuentros en categorías ordenadas para que uno nunca se vea demasiado inquiet* o afectad* por algo.

Deshacer la ideología

Al igual que Alston, Richard Day hizo una distinción entre un acercamiento ideológico y un acercamiento ético a estos problemas...

> Day: si alguien trabaja de forma ideológica, obtendrá una respuesta genérica a cualquier pregunta. Si le preguntas a alguien liberal qué opina de las protestas en las que se destruyen las ventanas de un banco, probablemente dirá que está mal, que es vandalismo. Si le preguntas a alguien anarquista, dirá que no es violencia, que es destrucción de propiedad robada, algo válido, etc. Pero así trabaja la moral: hay que consultar un manual, preguntar a un funcionario como si fuera un sacerdote, y él te dirá qué hacer y qué no hacer.
>
> Si adoptamos una actitud ética y crítica, es imposible saber lo que pensaremos o sentiremos de antemano, la situación es cambiante. Hay demasiada complejidad, detalles, y se requiere menos dogmatismo, certeza y pureza.[17]
>
> En general, pienso que podemos asociar las formas ideológicas de establecer relaciones con el radicalismo rígido. Por eso, vemos en todo el mundo que los movimientos sociales más potentes se alejan de las formas ideológicas y, en cambio, se orientan a través de valores, prácticas y objetivos concretos compartidos.
>
> Nick y carla: ¿No asumir una ideología implica vivir en la incertidumbre?
>
> Day: Sí, trabajar sin ideologías implica una apertura, una vulnerabilidad, no solo al nivel de las emociones, sino también en el pensamiento y las relaciones políticas. Tener una respuesta para todo supone una cierta seguridad.[18]

Como decíamos antes, la ética es la capacidad de sintonizar con una situación, sumergirse en ella, crear algo a partir de las condiciones existentes. Alston habla del potencial que hay cuando trabajamos a través de las diferencias, respetando de dónde vienen las personas:

> Diferentes conciencias pueden venir de diferentes lugares [...] podemos encontrar en diálogo un camino que nos respete a todos, que respete los diferentes mundos de los que venimos. Tendríamos que habernos preguntado esto en los años setenta, porque ¿qué es lo mejor para la comunidad queer y las comunidades yoruba que radican en Brooklyn? Independientemente de si se trata de una comunidad geográfica pequeña o de si está ligada a su etnicidad, o de si está lidiando con un estilo de vida, etc. deberíamos estar abiert*s a unirnos y ver cómo resolver nuestros problemas de otra manera. Ese es el reto.[19]

En esto consiste la ética del encuentro. En vez de preguntarnos si somos (o son) inherentemente radicales, revolucionari*s o anarquistas, la ética pregunta cómo nos afectamos mutuamente, qué nuevos encuentros son posibles y qué podemos hacer en conjunto. Las respuestas a estas preguntas no pueden conocerse de antemano. Estas preguntas se formulan como parte de un experimento abierto, como marcadores en un mundo siempre cambiante en el que vamos entendiendo las cosas sobre la marcha. El colectivo anarquista CrimethInc escribe:

> Si el sello distintivo de la ideología es que comienza con una respuesta o un marco conceptual y pretende trabajar desde ahí, entonces una forma de resistir la ideología es empezar por las preguntas en vez de las respuestas. Cuando intervenimos en conflictos sociales, quizá debamos afirmar *preguntas* en vez de conclusiones.

¿Qué es lo que une y define a un movimiento, sino las preguntas? Las respuestas pueden alienar o dejarnos estupefact*s,

pero las preguntas seducen. Una vez que nos enamoramos de una pregunta, lucharemos toda nuestra vida para responderla. Las preguntas preceden y duran más que las respuestas: cada respuesta no hace sino expandir la pregunta que la engendró.[20]

Un importante complemento de hacer preguntas es tener la disposición para escuchar sinceramente respuestas de aquellas personas con diferentes preguntas a las nuestras. El poder de las preguntas viene de la habilidad de las personas para responder y escucharse mutuamente, sobrellevar la incertidumbre que generan, así como el potencial que traen consigo. Deshacer la ideología no es tan simple como quitarse unos lentes y de pronto ver el mundo de manera distinta. Alejarse de la ideología no es ver con claridad, sino estar desorientad*, permitir que cosas nuevas surjan con toda su oscuridad y complejidad. Podría significar ver y sentir «más», y lo es, pero vagamente, como un parpadeo en la visión periférica, como sensaciones extrañas que desafían categorías y emociones familiares. Es la destrucción de un* mism*, cortando la raíz de los hábitos y los apegos. Alejarse de una ideología heredada puede ser alegre y *doloroso*.

Moral, miedo y sintonización ética

Los orígenes cristianos de la moral

> *Tal vez no exista otro fenómeno que contenga sentimientos tan destructivos como la indignación moral, que deja que se actúe la envidia o el odio bajo el disfraz de la virtud.*
>
> ERICH FROMM[21]

Hay una segunda historia relacionada y superpuesta, si bien distinta: el radicalismo rígido se remonta a la corriente cristiana de moralidad, con su inclinación al miedo y la hostilidad contra un mundo pecaminoso. Incluso dentro del cristianismo, esta no era la única corriente. Siempre hubo lugares para la transformación y la revuelta.[22] En cualquier caso, durante siglos la dominación cristiana en Europa fue una fuerza colonizadora, que buscaba aplastar sus propias inclinaciones rebeldes, así como convertir o alienar el resto del mundo. Para ser exitosa, la Iglesia no exigía obediencia sin más. A través de prácticas como la confesión, enseñaba a l*s súbdit*s a interiorizar sus propios pecados, culpa e insuficiencia. Esta subjetividad cristiana está basada en el resentimiento contra el exceso y la transformación, y se apoya en el esparcimiento de la culpa y la vergüenza. Inspirado por su lectura de Spinoza, Nietzsche mostró cómo la moral cristiana sacraliza la oscuridad y la sumisión, convirtiendo la falta de poder en un símbolo bendito.[23] Su concepto de resentimiento explica cómo se alimenta el odio profundo y el miedo tanto a la otredad como a los propios deseos pecaminosos.

Durante los últimos siglos, la culpa y la vergüenza han experimentado una secularización: se rechaza a la Iglesia por su superstición, al mismo tiempo que se adopta el *resentimiento*. Este sujeto secular odia a la Iglesia, pero ama su veneno.[24] Las estructuras afectivas de *carencia, culpa, miedo y purismo* permanecen intactas.

La moral en movimiento

> *No tengas tanta prisa por condenar a una persona que no hace lo que tú haces, que no piensa como tú piensas, y que no piensa al mismo ritmo. Recuerda que hubo un tiempo en el que no sabías lo que sabes hoy.*
>
> MALCOLM X[25]

La moral liberal se filtra en los movimientos como una fiscalización incesante y una forma de pacificación de los conflictos. Reemplaza el poder de transformación de la dignidad por la indignación moral y sus tendencias a la vergüenza y superioridad moral. Patologiza el enojo, el odio y la destrucción, convirtiendo la no violencia en un imperativo moral en vez de

en una táctica. Esta es la moral de la policía que, con una mano en la pistola, te dice que te calmes; de la persona que simpatiza y cuyo «apoyo» se desvanece tan pronto las cosas se ponen «violentas». L* ciudadan* que te dice que si no votaste, no te puedes quejar. A quienes se involucran en luchas constantemente se les habla del modo "correcto" de conducirse, si es que quieren ser escuchad*s y respetad*s. La moral liberal de la blanquitud convierte al racismo y al sexismo en asuntos de prejuicio individual. Las conversaciones sobre violencia y opresión se descarrilan constantemente por las emociones individuales, y se borran las relaciones de poder en las que, al final, los sentimientos de las personas blancas importan más que las vidas de las personas negras, por ejemplo.

Bajo el peso de la sofocante moral liberal, la moral *anti-liberal* ha crecido como reacción en los espacios radicales. Los objetivos y los enemigos cambian, pero la estructura permanece; es más, la moral radical puede superar nuevos niveles de dogmatismo y castigo corrosivos. Siempre estamos expuest*s a infectarnos del liberalismo. Los sentimientos liberales y opresivos deben ser atacados al momento. Proliferan las cancelaciones y las humillaciones. Todo es corrupto y está manchado, nada es como debiera de ser. El «deber ser» ya no está determinado por sacerdotes cristianos, políticos o la ciudadanía bien pensante, sino por la certeza *radical* de que se está en el lado correcto de la historia y del drama moral entre el bien y el mal.

Como la vieja moral cristiana, nuevas formas de moralismo subsisten en los mismos males que denuncian: para mantenerse piadoso, el sacerdote debe revelar nuevos pecados. Se trata de una incesante búsqueda de la opresión y del ataque contra cualquiera que es juzgad* culpable, incluyendo un* mism*, a través de nuevas formas de confesión, juicios y castigos. El nuevo «Otro» no es suficientemente radical, es liberal, perpetrador, opresor...

Varias personas que entrevistamos señalan cómo estas tendencias moralizantes hacia el castigo terminan por excluir a las personas que en principio deberían estar en el centro de las prácticas no opresivas: personas pobres, sin educación formal

y otr*s que no han tenido la oportunidad de actualizarse en la jerga siempre cambiante de l*s radicales. Kelsey Cham C. comparte generosamente su experiencia en torno a la cultura de la cancelación y en la fiscalización del lenguaje, al entrar en comunidades radicales:

> Cuando salí del clóset en Montreal, comencé a encontrar palabras precisas para describir cómo me sentía en el mundo. Aunque esta habilidad significó mi entrada a comunidades más políticas, digamos, todavía me sentía juzgada. Fue una experiencia de sentirse parte de algo «elevado», y a la vez excluida del club de l*s chiqu*s cool del instituto, debido a las nuevas reglas que no había aprendido y que nadie se había tomado el tiempo de explicarme. El lenguaje con el que crecí resultaba inútil e incluso me excluía de ciertos espacios sociales. Mi experiencia fue juzgada y me sentí muy sola tratando de entender por qué.
>
> A medida que crecí, entendí que la forma «correcta» de navegar en estas comunidades es aprendiendo el protocolo del lenguaje y la terminología radical, la jerga, al tiempo que te deshaces de conceptos ofensivos y opresivos. Claro, estoy de acuerdo en cambiar el lenguaje que reproduce el sistema, etc. Pero no estoy de acuerdo con que se juzgue a las personas por no saber las normas, especialmente si las personas radicales están organizadas a favor de comunidades marginadas que pueden o no estar al tanto de ellas.
>
> Si quisiera llenar un formulario para describir mi identidad, podría seleccionar varias casillas: queer, trans, persona de color, extrabajadora sexual, etc. Irónicamente, las personas que más defienden a personas como yo —gente que está preparada para lanzar estadísticas sobre la reducción de daños y los jóvenes, la personas queer y otras poblaciones vulnerables en la sociedad—, muchas de ellas no tuvieron paciencia conmigo.

> Llegué a sus comunidades buscando apoyo, amistades y orientación. Llegué después de abandonar relaciones de abuso y manipulación sexual. Llegué totalmente perdid*, sin conciencia y sin mucha educación. Pero estuve de acuerdo con sus perspectivas políticas porque, desde que tenía doce años, tal vez incluso más joven, ya sabía que la sociedad estaba jodida. En el instituto, mientras otr*s niñ*s escribían sobre desamor adolescente, yo escribía sobre las injusticias que veía en todos lados. Llegué a estas comunidades radicales queriendo promover un cambio, pero todos mis hábitos y el lenguaje que había aprendido para protegerme me jodió.[26]

La historia de Cham C. toca una experiencia común en los entornos radicales, en los que el lenguaje y las conductas son intensamente fiscalizados y las personas que fallan son por lo general expulsadas. Estas reglas no son arbitrarias, son intentos serios de desenraizar comportamientos opresivos, aspiran a crear espacios menos violentos. En un mundo donde la supremacía blanca, la homofobia, la transfobia, la misoginia y otras formas de violencia son constantes, el deseo de crear espacios que se experimenten con un poco más de seguridad tiene mucho sentido. Aun así, como explica Cham C., las reglas de seguridad pueden volverse sofocantes y excluyentes, sobre todo cuando imponen un modo «correcto» de ser.

Lo que fortalece el radicalismo rígido no es el intento de cambiar el lenguaje o los comportamientos. Es la manera en que estos intentos son subsumidos por el moralismo con el objeto de reforzar la vergüenza, la culpa y el castigo. La moral es peligrosa no solo porque fortalece la opresión, sino porque puede separar a las personas de su propio poder. Las personas son reducidas a sus declaraciones, convirtiéndose en síntomas o ejemplos de violencia, en lugar de seres complejos y cambiantes. La indignación moral puede promover el estancamiento, motivando quejas y condenas que no llevan a ningún lado. El deseo de alcanzar lo que es moralmente correcto puede interponerse en el camino de la transformación aquí y ahora.

Contrarrestar la moral mediante las nociones comunes

La moral desplaza las *nociones comunes*: formas éticas y receptivas de relacionarse que se ajustan a las complejidades de cada situación y son capaces de apoyar la transformación colectiva. Cuando la moral asume el control, las nociones comunes se tornan en principios rígidos o prácticas que ya no pueden discutirse. Esto se ve en lo que se conoce como «cultura de la cancelación»: la creciente tendencia a señalar públicamente ciertas declaraciones y comportamientos como opresivos. Como escribe Asam Ahmad, de Toronto:

> Lo que hace tóxica a la cultura de la cancelación es el espectáculo, sobre todo en Twitter o Facebook, etc. Es un espectáculo en que la gente demuestra su ingenio, y cuán puras son sus convicciones políticas. De hecho, a veces parece que el espectáculo es en sí mismo más importante que el contenido de la denuncia.
>
> La cultura de la cancelación acaba por reproducir aquello que el complejo industrial carcelario nos enseña del crimen y el castigo: desterrar y desechar individuos, en lugar de ocuparse de ell*s en tanto personas con historias y relatos complejos.
>
> No exagero al decir que hay un trasfondo totalitario en la cultura de la cancelación y en los círculos «progres» que custodian y definen la frontera de quién está dentro y quién fuera. Esta frontera se construye a través del uso apropiado de una jerga y sus terminologías, siempre cambiantes, lo que hace casi imposible seguirles el paso. En un contexto así, es imposible no equivocarse...[27]

La cultura de la cancelación activa e intensifica un clima de miedo, vergüenza y superioridad moral a través del espectáculo tóxico. Es importante apuntar que ninguna de las voces que reunimos en este capítulo sugiere que está mal cancelar, erigir barreras firmes contra la opresión, etc. Hablar de esto es difícil.

La opresión es tan dominante y las reacciones se vigilan y patologizan de un modo tan fuerte, que hablar de esto puede resultar difícil. No obstante, estas conversaciones ya están sucediendo y, de maneras más abiertas, transformadoras y *éticas* de lo que permite la moral. La sintonía ética irrumpe en los marcos de la moral universalizante, que dicta cómo hay que lidiar con la opresión. La ética fomenta la experimentación, el cuestionamiento colectivo y una capacidad de respuesta que se ajusta a cada situación y a cada contexto.

En un artículo que circuló ampliamente con el título «Calling IN: A Less Disposable Way of Holding Each Other Accountable» [CONgregar: una manera menos excluyente de exigir responsabilidades],[28] Ngọc Loan Trần explica cómo la cancelación fomenta formas destructivas de vincularnos:

> Casi tod*s sabemos cómo funciona. Alguien dice algo que refuerza la opresión de otra comunidad, a prenden los focos rojos y alguien se abalanza a cancelarle.
>
> ¿Pero qué pasa si se trata de una persona que conocemos e incluso queremos y amamos? ¿Qué pasa cuando se trata de nosotr*s mism*s?
>
> ¿Cómo hemos llegado a ser programad*s para castigar a la gente por sus errores?
>
> Yo seré la primera y la última persona en afirmar que la ira es válida. Los errores son errores y profundizan las heridas que acarreamos. Cuando me entero que personas de mi comunidad la cagan, sé que me va a doler todavía más. Son personas que me importan, y con las que quiero encontrarme después del sufrimiento, el dolor y el trauma. Quiero ofrecer compasión y paciencia para tejer el camino que hemos decidido, aunque nunca lo hayamos visto antes.[29]

La moral tiende hacia el pensamiento binario y a dar respuestas y certezas. Por otra parte, Trần recupera un espacio de incertidumbre con su concepto de «congregar», que apunta a las formas en las que la gente se apoya entre sí, a la vez que nombra el agravio y la violencia para deshacerlos conjuntamente. Congregar no implica necesariamente ser bland*s o amables, sino sintonizar con las complejidades y las relaciones de cada situación, sobre todo cuando se lidia con el agravio y los errores:

> No propongo que sustituyamos la «cancelación» por la «congregación». En nuestra lucha no hay lugar para pensamientos y acciones binarias. Sin embargo, sí creo que es posible usar múltiples herramientas, estrategias y métodos de manera simultánea. Se trata de pensar estratégicamente, sopesar lo que está en juego y definir qué estamos tratando de construir y cómo vamos a hacerlo colectivamente.[30]

En este sentido, congregar es una noción común: no un modo fijo de ser o existir, ni siquiera una propuesta racional, sino una práctica a desarrollar colectivamente, con efectos concretos de transformación, y que se debe compartir con cautela. Esto resuena con otras nociones comunes como «apoyo mutuo» o «ponerse en la piel de l*s demás». Es un llamamiento a sintonizar con las especificidades y las relaciones de cada situación, en vez de recurrir a prescripciones y leyes morales.

La sintonía ética puede implicar límites claros y denuncias contundentes, incluso el agotamiento y el rechazo a involucrarse desde el principio. Esta sintonía ética florece más cuando deriva de un proceso de experimentación *colectiva*. Al igual que los conceptos de responsabilidad infinita y confianza emergente, esta sintonía se sostiene a través de una disposición a cometer errores y permitir que otr*s los cometan, en vez de procurar no equivocarse nunca. En última instancia, se trata de la potencia compartida de cuidarnos l*s un*s a l*s otr*s, de cara al dolor, el agravio y la violencia.

Existe el riesgo de que conceptos como «congregar» puedan ser recapturados por la moral liberal, añadiendo un conjunto de normas que gobiernen la conducta de quienes ya están resistiendo una opresión sistémica: «Sé amable», «Preocúpate por la gente», «No te enojes», etc. Por eso queremos ser contundentes, especialmente como personas blancas: no queremos

establecer nuevas normas de conducta para hablar de la opresión ni sugerimos que cancelar esté mal o sea contraproducente. La moral puede reafirmar el síndrome del salvador, la fragilidad y la culpa blancas, y otros conatos de presunta inocencia. Tampoco es que tengamos que tener estas conversaciones una y otra vez, explotando trabajo emocional de la gente colonizada o racializada como si fuera su obligación. La moral liberal se puede esconder en la violencia de la supremacía blanca que permea en la escuela, en la vigilancia policial y en el complejo industrial carcelario, y que reduce el racismo a cuestiones de culpa individual, poniendo a la defensiva a los grupos blancos: «No es culpa mía», «Yo no soy racista», «Yo no hice nada malo», etc.

La moral, a veces, también puede *reemplazar la inocencia por el pecado*, favoreciendo el antirracismo blanco que impide u obstaculiza deshacer la supremacía blanca. Como personas blancas, el moralismo puede inducirnos a *proclamar* en voz alta nuestra conciencia de que somos racistas para después denunciar justificadamente el racismo del resto. El activista antirracista Chris Crass, entre otros, subraya la dimensión de clase en estas situaciones:

> Desde una orientación de clase media, la lucha antirracista enfatiza excesivamente la modificación de las conductas personales, el uso correcto del lenguaje y la cancelación de quienes no actúan o hablan así. Esto te puede llevar a mirar desde un pedestal a las mismas comunidades de las que provienes o a distanciarte de tu propio pasado, criticando a quienes actúan y hablan como tú lo hacías hace dos semanas, por ejemplo.[31]

Crass vincula estas tendencias de la clase media con el perfeccionismo y el miedo a cometer errores, aunque precisa su argumento:

> El enemigo es el capitalismo, no l*s activistas de clase media. Las actitudes clasemedieras no solo se encuentran en gente de clase media, son actitudes en las que hemos sido educad*s tod*s aquell*s que no somos parte de las clases dominantes. Nos enseñan a aspirar exhaustivamente y esforzarnos por pertenecer.[32]

El feminismo, la justicia no capacitista, el pensamiento anticolonial, la liberación negra y otras luchas interconectadas provocan cortocircuitos en la moral individualista a través de narraciones complejas. Estas historias sobre la supremacía blanca institucionalizada no culpan a las personas blancas en tanto individuos, pero tampoco nos exoneran: revelan las formas en que participamos en un sistema que se proyecta mucho más allá de nosotr*s, al tiempo que nos obliga a descubrir formas de bloquear ese sistema apoyando las luchas antirracistas. Estos relatos sintonizan con vínculos que profundizan la responsabilidad: no en la prescripción de deberes fijos, sino la expansión de la capacidad de hacernos responsables de los problemas formulados colectivamente.

Las nociones comunes surgen todo el tiempo a contrapelo de la moral. Estas conversaciones ya están sucediendo, y van más allá de las dicotomías entre lo correcto o lo incorrecto. Plantean *preguntas* más complejas. Esto mismo sucede cuando la gente va descubriendo otras formas de convivencia, mientras crea formas de resistencia colectiva contra la violencia. También se refleja en las tácticas disruptivas de la acción directa, o en los modos discretos de sanar y estar presentes con otr*s. E incluso en el uso estratégico del privilegio, en cómo la gente siembra semillas y confía en l*s otr*s para llegar a sus propias conclusiones.

Estas formas de resistencia son alegres en el sentido spinoziano: transforman. No llevan a un simple subidón de felicidad, sino a un incremento de las potencias propias de afectar y ser afectad*s, incluyendo todo el dolor, el riesgo y la incertidumbre que pueden traer consigo. La alegría nunca es un deber, ni algo que se impone. Más bien, la transformación alegre se está produciendo ya, es un poder emergente que deshace la moral e inaugura nuevas potencias, muchas veces de manera hermosa e inspiradora. La alegría subsiste gracias a las nociones

comunes, que necesitan sostén y cuidado para permanecer con vida. Como Ursula K. Le Guin escribe en *La rueda del cielo*: «El amor no se limita a estar ahí, como una piedra, debe hacerse, igual que el pan, y rehacerse continuamente».[33]

Eres tan paranoic* que quizá pienses que esta sección se refiere a ti[34]

Buscar carencias, perfeccionismo, escolarización, caminar...

Lo que sigue es un tercer relato sobre los orígenes del radicalismo rígido, basado en estas preguntas: ¿por qué clasificamos a los espacios y movimientos radicales en términos de sus carencias y de sus faltas? ¿De dónde viene tanta sospecha, reproche, crítica y desconfianza en los espacios radicales? ¿Qué es lo que hace que la crítica se vuelva un reflejo y un hábito que excluye otras posibilidades?

Un ejemplo: aprender a caminar. Cuando l*s niñ*s pequeñ*s dan sus primeros pasos, la gente que les rodea les anima, se regocija, festeja. Les hacemos fotos, le contamos a nuestras amistades y grabamos esos momentos, queremos compartir la alegría de atestiguar cómo emerge un nuevo incremento de potencias: «¡Esta personita ya puede caminar, qué emoción!» Pero si asumiéramos una perspectiva perfeccionista, podríamos decir, por ejemplo, «¿por qué celebrar si ese pequeño ser todavía no camina realmente? Apenas camina, se tropieza todo el tiempo y ciertamente no puede correr.» Parecería que quienes celebran esto son ingenuos porque niñ*s pequeñ*s aprenden a caminar todo el tiempo. Sin embargo, en el momento no parece ingenuo, porque participamos del proceso de ver a est* niñ* caminar por primera vez en la vida.

Mencionamos este ejemplo porque nos parece absurdo proyectar cómo debería caminar un niño pequeño cuando apenas está aprendiendo y/o experimentar dicha situación con distancia y suspicacia. El incremento de la potencia es visible y patente para tod*s (esperamos). Esos primeros pasos señalan la emergencia de algo nuevo. Son instantes alegres, dignos de festejarse, no porque sea la culminación de un desarrollo lineal, sino porque se trata de un *poder emergente* de seres que están creciendo, y que resulta sensible para tod*s l*s presentes en la situación.

Con esto en mente, nos preguntamos: ¿por qué resulta tan difícil festejar las pequeñas victorias, los modestos incrementos en las potencias colectivas? ¿Por qué solemos desestimar tal o cual transformación por ser «insuficiente»? ¿Por qué menospreciamos este tipo de experiencias y seguimos una imposición de criterios e ideales externos de evaluación?

Seguramente, hay varias explicaciones. Pero creemos que, en parte, se debe a cómo la escolarización aplasta la apertura a nuevos encuentros. La mayoría de nosotros hemos estado expuestos a una escolarización que reemplaza la curiosidad por el adiestramiento, la memorización y la evaluación jerárquica. Se nos obliga a interiorizar la idea de que nuestro valor es igual a nuestras calificaciones, que estamos destinad*s a competir con el resto de nuestr*s compañeros y que somos recipientes vacíos en espera de conocimiento.

Poco después de que aprenden a caminar, encierran a l*s niñ*s en las escuelas y se les somete a un monitoreo, control y evaluación constantes. En la escuela, las nuevas capacidades se tienen que ajustar a los criterios establecidos por la institución: o sea, cuando un estudiante ha aprendido una cosa en particular, una «habilidad» digna de celebrarse, en el momento correcto, de la manera correcta. Es necesario aplastar la curiosidad y el descubrimiento de conexiones emergentes para crear este conformismo, y aquell*s que rehúsan o se resisten son rápidamente etiquetad*s como niñ*s «problema» que necesitan una

instrucción correctiva, medicación, terapia o castigo. Quienes sobreviven, aprenden a interiorizar la incesante evaluación impuesta por estándares externos. Al reducir la vida a estos estándares, la escolarización destruye nuestra capacidad para sentir alegría.

Además l*s adult*s, padres y otr*s cuidadores garantizan que este proceso continúe fuera de la escuela, enseñando a l*s niñ*s a categorizar y medir todo, incluso a ell*s mism*s. Así, siempre habrá alguien que ha ido «más lejos» que tú, o que lo hizo mejor o con más destreza. La evaluación borra la vitalidad de las situaciones concretas. Opera precisamente ahí donde sentimos cómo lo nuevo y las potencias se despliegan, y aprendemos a explorar el mundo siguiendo nuestra curiosidad.

Perfeccionismo radical y lectura paranoica

Esta propensión a evaluar constantemente e imponer estándares externos ha permeado en muchos aspectos de la vida bajo el Imperio. Esta tendencia existe incluso entre l*s radicales. Lo que cambia es el tipo de estándares y los modos de evaluación: ¿es esto radical? ¿Es anarquista? ¿Esta crítica es suficiente? ¿Es revolucionario? ¿Es esto realmente antisistema? ¿Cómo podría tal o cual propuesta ser cooptada, enviciarse o ser cómplice del poder? ¿Qué le hace falta? ¿Por qué tal o cual lucha es tan limitada, inefectiva o efímera? Margaret Killjoy habló con nosotr*s sobre cómo los espacios anarquistas también están atravesados por esta tendencia:

> Hay una buena dosis de espontaneidad y un rechazo a imponer reglas y demás en el radicalismo, pero hoy por hoy veo una falta de creatividad. Particularmente en el análisis táctico, estratégico e incluso teórico. Para much*s *anarquistas* las nuevas ideas resultan incómodas. Si tuviera que conjeturar, diría que esto sucede porque hemos perfeccionado la habilidad para criticar, pero no nuestra habilidad para congeniar.[35]

La crítica, cuando es incesante, puede volverse un reflejo excluyente. La teórica queer Eve Sedgwick considera que esta constante propensión a la crítica y a la suspicacia está presente en muchas corrientes del pensamiento radical y le llama *lectura paranoica*.[36] La lectura paranoica se basa en una actitud de sospecha: la pretensión de evitar ser cooptad* y cometer errores, fiscalizando constantemente. Busca contrarrestar las sorpresas indeseadas al asegurarse de que un* ya conoce la opresión y la violencia, o que al menos podemos anticiparnos a ellas. La lectura paranoica garantiza que nadie baje la guardia, y que tod*s reaccionen a la primera señal cuando hay algo problemático. El resultado es que *siempre se está a la defensiva, y nada, nunca, sorprende*. Así, nos cerramos a la capacidad de afectarnos de nuevas maneras.

Cuando entrevistamos a Richard Day, sugirió que esta tendencia tiene que ver con el dolor y en cómo ese dolor se convierte en una búsqueda incansable de carencias o defectos:

> El radicalismo rígido es una respuesta a sentirse realmente herid* y jodid*. El verdadero enemigo es el orden dominante, pero cuando todo se mezcla en una gran sopa, el enemigo se convierte en el otr* y en nosotr*s mism*s. Encontramos deficiencias en cualquier espacio y en cualquier persona. Y cuando se encuentra un defecto, tiene que haber consecuencias, hay que señalar, forzar, e incluso coaccionar a que tal persona se haga cargo. Por extraño que parezca, diría que el radicalismo rígido está impulsado por un deseo de sanar. Y tiene exactamente el efecto contrario: escindirnos de nosotr*s mism*s, escindir más a las comunidades, y así sucesivamente.[37]

Quienes hemos experimentado dolor frecuentemente, quizá nos resulte familiar esta paradoja. Por medio de la imposición constante de estándares externos, todo puede considerarse defectuoso, al igual que se justifica toda clase de reacciones coercitivas. Se desata un ciclo interminable: nada ni nadie es lo suficientemente «bueno» o «radical». Esta postura

paranoica bloquea constantemente la exploración, la cura y la afirmación personal.

Much*s de nosotr*s aprendimos este modo de pensar en la universidad o en espacios radicales: aprendimos a buscar, anticipar y señalar la omnipresencia del Imperio. Aunque no lleguemos al triste rigor de Weather Underground, por poner un ejemplo, aprendimos a detectar cualquier pizca de complicidad con el Imperio en los cuerpos, las conductas y las palabras ajenas. Mik Turje habló al respecto en la entrevista:

> De joven era muy idealista, luego llegué a la universidad y a la teoría crítica, en donde imaginar un mundo mejor es tachado de ingenuo. La única opción era que yo mismo dominara el lenguaje hipercrítico y avasallara al resto con la crítica. Me volví muy bueno en eso. Ganaba todos los debates políticos de mi escuela [...] pero era una mierda de militante, andaba por ahí jodiendo a todo el mundo.[38]

Al estar inmers*s en la lectura paranoica, aprendemos a encontrar defectos en nosotr*s mism*s y en l*s demás. Una vez que un* ha sido «educad*», un* se vuelve en un* pedagog* más que difunde la palabra contra el Imperio, la opresión y la violencia. Y en este proceso que tendemos a tachar a l*s demás de ingenuos o ignorantes.

Esto forma parte de la infantilización de la sorpresa y la curiosidad por parte del Imperio. Tales cualidades son consideradas como tontas y pueriles. Es decir, no tienen que ver con las capacidades *educadas*, *racionales*, *civilizadas* y *adultas* de la evaluación desapegada. La lectura paranoica y su vínculo con la adultez y el desapego racional, se transmiten mediante la escolarización, que a su vez está fundada en la supremacía blanca y patriarcal. Desde la suspicacia, el perfeccionismo tiende a encontrar defectos en nosotr*s y en otr*s. Así, la lectura paranoica nos impide entrar en contacto con el mundo y las potencias de transformación desde la alegría.

Hay que decir que la lectura paranoica y la búsqueda de carencias generan un ecosistema afectivo de placeres y

recompensas. Anticipar y exponer la insuficiencia puede generar cierta satisfacción. La postura paranoica puede generar cierta seguridad y confort al hacernos sentir que sabemos cómo gestionar nuevos encuentros. Exponer incesantemente las fallas puede ser placentero, e incluso puede generar un sentido de pertenencia.

He aquí el corazón de aquello que destruye la potencia de transformación de los movimientos desde dentro: el hábito de leer de forma paranoica el mundo bloquea la capacidad de abrazar y ser abrazad*s por cosas nuevas. La actitud de l* juez* desapegad* requiere mantener distancia de lo que está sucediendo. En contraste, la experimentación requiere apertura y vulnerabilidad. Eso incluye el riesgo de que nos cachen con la guardia baja o que nos lastimen. Desde una perspectiva paranoica, cosas como la gratitud, el festejo, la curiosidad y la apertura son, en el mejor de los casos, ingenuas. Son potencialmente peligrosas. Cuando de inmediato se anticipa y se tacha cualquier cosa como imperfecta o defectuosa, un* pierde la potencia de verse afectad* y movid*.

Mantener la ambivalencia

Más que la mera felicidad, la lectura paranoica y la búsqueda de carencias destruyen la ambivalencia y la intensidad desordenada de la transformación. Walidah Imarisha evoca esto con fuerza en su libro *Angels with Dirty Faces* [*Ángeles de cara sucia*], en el que comparte el momento en que ella y otr*s activistas que luchan por la abolición de las cárceles se enteraron de que la sentencia de muerte de Haramia, uno de sus camaradas en prisión, había sido conmutada después de una larga lucha:

> — ¡El gobernador conmutó la sentencia! —la sonrisa del organizador de la campaña de Haramia era más brillante que el sol que caía sobre nosotr*s—. ¡Es la primera vez que Perry lo hace! El Consejo de Indultos votó 6–1 a favor del perdón: hace 25 años que no votaban para impedir una ejecución. ¡Lo logramos! ¡Ganamos!

> Hubo silencio. Incredulidad. Teníamos demasiado miedo como para creer o tener esperanza...
>
> Después vino la explosión: gritos, abrazos, lágrimas...
>
> Hablé de esto en una entrevista en la radio de Los Ángeles. Una mujer llamó la atención:
>
> — Pero él sigue encarcelado de por vida. ¿No sigue siendo una sentencia de muerte? ¿Cómo pueden cantar victoria?
>
> Hice una pausa, y dije:
>
> — Ganamos la batalla en una guerra más amplia. Sabemos que mañana tendremos que levantarnos y continuar. Pero esta noche festejamos. Festejamos que mañana Haramia verá otro amanecer. Hoy fue un gran día.
>
> Nosotr*s y otr*s simpatizantes nos apoderamos del patio de la prisión. Nos desparramamos sobre el pasto, gritamos las buenas noticias por teléfono, nos dejamos caer en los brazos de otr*s, riendo, etc. Yo no encontraba palabras. Hice piruetas en el pasto. Fue la primera vez que me sentí alegre y ¡en el patio de una cárcel!, sin miedo o tristeza.
>
> Los guardias no hicieron nada, aunque estábamos rompiendo todas las reglas de conducta. Sabían que, ese día, habíamos ganado.
>
> No pude sino sentir la presencia de Hasan,[39] sonriendo con su mueca de niño:
> — Disfruta el momento, Wa Wa... —susurraba suavemente—. Mañana tenemos trabajo por hacer.[40]

El relato de Imarisha evoca la intensidad del momento, palpable incluso para los guardias de la cárcel. Fue tan fuerte que, por unos breves momentos, se hicieron de la vista gorda ante el hecho: se estaban rompiendo las reglas brutales y arbitrarias de la cárcel. El acontecimiento abrió una grieta en el espacio ultracontrolado de la prisión. Imarisha subraya la importancia del festejo, incluso cuando la ambivalencia de la victoria es evidente. Una lectura paranoica se enfocaría exclusivamente en el hecho de que Haramia sigue en la cárcel o que el complejo industrial carcelario quedó intacto, etc. Solo cuando se ve a la distancia, con desapego, sin compromisos ni conexiones, sin implicarse, se puede pensar que este festejo es ingenuo o que está infundado. Imarisha habló al respecto:

> En una sociedad que acomoda todo dentro de dicotomías, del tipo pierdes o ganas, no hay más. No hay lugar para una victoria que no implique una pérdida. En el caso de Haramia KiNassor, cuya sentencia de muerte fue conmutada, saber que nuestro hermano seguiría con nosotr*s fue una inmensa victoria. Y es que otras personas fueron ejecutadas esa misma semana en el estado de Texas. Como su camarada, Hasan Shakur, quien también era compañero cercano, y fue ejecutado ese mismo día, pero un año antes. Para mí, la victoria y la derrota siempre estaban presentes y respirando juntas en este tipo de situaciones. Es realmente difícil separar ambas cosas.[41]

Las palabras de Imarisha muestran cómo aferrarse a la intensidad y a la ambivalencia, sin reducirlas a un binarismo entre «sentirse bien» y «sentirse mal» o sin oponer el optimismo al pesimismo. En esencia, aguantar todo esto —victorias unidas a derrotas, y alegrías unidas a aflicciones— es ser *afectad**. Es una cuestión de habitar un mundo de incertidumbre y complejidad, sentir y participar en las potencias emergentes y colectivas. Es la alegría.

A partir de lo anterior, nos queda claro que no hay una fórmula para romper con la lectura paranoica: solo hay descubrimientos y renovaciones en las maneras de movernos y relacionarnos, justo donde estamos ahora y en nuestras propias

vidas. Deshacer la lectura paranoica no consiste simplemente en «ser amable» o «no alejar a las personas». Se trata abrirnos a nuevos encuentros y de poner los vínculos por delante, antes que las ideas. Requiere desafiar ese impulso por encontrar defectos en todos lados, a tener prejuicios, aleccionar y estar a la defensiva ante cualquier error y, en general, a lo inesperado. En pocas palabras, implica recuperar la capacidad de festejar y dejarse sorprender.

Los límites de la crítica: de la paranoia a la potencia

La crítica radical e incisiva constituye un arma indispensable. En un mundo atravesado por diversas formas de sometimiento, la crítica fomenta la resistencia y la transformación. Puede ser una fuente de reflexiones íntimas que permiten deconstruir cosas que ya se intuían. Cuando revela que las cosas no siempre han sido de esta manera y que podrían ser diferentes, la crítica abre un margen de acción para la lucha. Sin embargo, cuando se reduce a un hábito, un acto reflejo o un fin en sí misma, la crítica puede volverse asfixiante y paranoica. Y, tenemos que admitirlo, señalar la lectura paranoica y el perfeccionismo pueden convertirse en una nueva forma de paranoia: una crítica de la crítica.

Estos son los límites de la crítica. La crítica puede ser útil para cuestionar ciertas dinámicas o las maneras en que heredamos ciertas formas de hacer, pero no necesariamente activa el potencial de cambiar cómo somos en relación con las demás personas. Por esta razón queremos insistir en la fuerza de la teoría afirmativa, como un poder que contrarresta la paranoia. Hablamos al respecto con Silvia Federici quien ha logrado combinar de manera impactante una crítica incisiva al Imperio con una generosidad inusitada hacia los movimientos políticos. Desde su enfoque, no se trata de «ser positivo» todo el tiempo, sino de reconocer el *potencial* de la lucha:

carla y Nick: Quisiéramos hablar contigo sobre el estilo y los matices del compromiso intelectual. Haces una crítica militante del capitalismo, pero siempre das ejemplos inspiradores y desde un rango muy variado de movimientos. Parece que te reservas la crítica, entendida como ataque directo, para grandes instituciones destructivas como el Banco Mundial, etc. Por eso queríamos preguntarte: ¿llevas a cabo intencionadamente este estilo o este modo de proceder? Y de forma más general, ¿puedes hablarnos del potencial que hoy en día tiene la teoría en el trabajo intelectual? ¿Qué es lo que hace que la teoría sea catalizadora y transformadora, y qué es lo que se interpone en el camino?

Federici: En parte, es consecuencia de envejecer. Entiendes cosas que no veías cuando eras más joven. He aprendido a ser más humilde y suspender mis juicios sobre la gente hasta que pueda conocerla más allá de lo que dicen. Muchas veces, como sabemos, la gente dice estupideces en las que no cree realmente o sobre las que no ha pensado en serio. Es normal.

Hay que reconocer que podemos cambiar, esto implica enfocarse en nuestras potencias antes que en nuestros límites. Por ejemplo, una de mis experiencias más asombrosas en el movimiento feminista ha sido ver cuánto podemos crecer: aprender a hablar en público, escribir poesía, hacer hermosos carteles, etc. Todo esto me ha llevado a evitar el impulso de rechazar una iniciativa a la primera señal de que algo no marcha bien.

No me regodeo en discursos que busquen hacer daño. Me esfuerzo por hablar claramente y que la gente no se sienta tonta porque no entiende lo que digo. Es algo que también retomo del movimiento feminista. Muchas veces nos hemos sentido humilladas por estar en situaciones en las que no entendíamos lo que decían los hombres y por no tener el valor de preguntar. Yo no quiero que otras personas se sientan así.[42]

La idea de poner el acento en las potencias antes que en los límites nos parece muy importante. No se trata solo de un cambio de enfoque, sino de una orientación totalmente distinta. Con frecuencia se habla de los límites como si estuvieran fijos. De hecho, la lectura paranoica se especializa en localizarlos y señalarlos. Pero los límites nunca están fijos. Los límites siempre están cambiando, y con ellos, las fronteras de lo que somos y de lo que somos capaces. Explorar potenciales es vivir en medio de estos bordes fluidos. La lectura afirmativa tiene su raíz en la idea de Spinoza de que no sabemos por anticipado lo que puede un cuerpo, un movimiento o una lucha. Esta ignorancia es la que hace posible la experimentación. La *potencia* es la dimensión de esos encuentros en un despliegue que nunca podemos conocer de antemano.

Para reemplazar la lectura paranoica por la afirmación hay que activar un poder complementario a la crítica, pero sin renunciar al pensamiento crítico. Leer afirmativamente la realidad y perseguir sus potenciales es una manera de hallar resonancias y experimentar con formas nuevas. La crítica entendida como el cuestionamiento de certezas y hábitos heredados es necesaria para despejar los obstáculos de dicha exploración. La crítica puede desgarrar aspectos rígidos que dificultan la experimentación, aunque al desvincularse de lo espontáneo de la vida y el potencial de los encuentros, puede caer en una búsqueda paranoica de problemas. Quizás necesitemos un poco de paranoia porque, como suele decirse: que seas paranoic* no significa que no te estén vigilando. Tal vez solo sea cuestión de dosificar y mezclar ritmos y encuadres, de combinar la crítica con la curiosidad, la cautela y la exploración. ¡Quién sabe!

Hacia nuevos encuentros

En donde sea que aparezcan, las nociones comunes y los movimientos de transformación pueden caer en el radicalismo rígido. El giro es sutil: lo que funcionó en un espacio y un tiempo particulares puede convertirse en una lista de deberes e instrucciones. La sensación de experimentación y vitalidad puede desvanecerse en el aire si escuchamos unas cuantas palabras que inducen a la paranoia y a la búsqueda de carencias. La capacidad compartida para encontrarnos desde la diferencia puede convertirse en una certeza moral o en un sentimiento de culpa. Lo que en un momento y contexto particular era transformador puede erigirse como *la única* respuesta, una nueva obligación o un conjunto de responsabilidades que se le imponen a otr*s. Esto puede manifestarse incluso como una insistencia rígida en la autonomía y en la libertad individuales, aplastando el potencial de responsabilidad y acción colectivas.

En una atmósfera de estancamiento y rigidez, la incertidumbre y la ética no sobreviven mucho tiempo. Desvinculadas de las relaciones que las animan, las nociones comunes pueden convertirse en principios inflexibles para fustigar a otras personas. Las nociones comunes continúan siendo éticas en la medida en que conservan la capacidad para activar respons(h)abilidad: la capacidad de preguntarse, una y otra vez, cómo podrían ser las cosas y en qué podrían convertirse, aquí y ahora, mientras hacemos una pausa para escucharnos de manera profunda. Todo esto para decir que la sintonía ética, la experimentación y las nociones comunes son a la vez poderosas, frágiles y muy valiosas. Estas sensibilidades surgen en muchos lugares, al tiempo que la gente va descubriendo cómo sostener y defender la alegría contra las fuerzas aplastantes tanto del Imperio como del radicalismo rígido.

La lectura paranoica, la moral y la ideología no van a desaparecer. Nombrarlas y criticarlas pueden ser formas de caer en sus garras venenosas, dándonos una sensación de superioridad o de estar por encima de todas estas cosas. En efecto, la crítica del radicalismo rígido puede manifestarse como una nueva manera de encontrar defectos, o desvalorar a la gente (incluyéndonos a nosotr*s mism*s) y los lugares en los que este tipo de radicalismo se afianza. Puede convertirse en una crítica paranoica de la paranoia. Pues el sentido crítico puede contribuir a distanciarse un poco de las dinámicas sofocantes y dolorosas, en

tanto descifra cómo funcionan, pero no necesariamente activa otras formas de ser. Las críticas son ineficaces excepto cuando abren espacios para la alegría y la experimentación, para sentir y actuar de forma diferente. Para nosotr*s, la mejor manera de hacer esto en términos analíticos pasa por afirmar que las fisuras ya se están dando, que siempre se han dado, y hay que celebrar y agradecer estos poderosos legados.

Desde nuestra experiencia, y a partir de muchas conversaciones, pensamos que transformarse, convertirse en algo distinto, nunca es un trayecto lineal que va de una forma de ser a otra, se trata de un proceso lento, irregular y desordenado. En ocasiones, lo nuevo solo surge entre los escombros, después de que los grupos han comenzado a destruirse entre sí. A veces, esta huida de la lectura paranoica se torna en una actitud de «todo bien», que rechaza cualquier forma de crítica o escrutinio. Otras veces, la gente siente que las cosas no están funcionando, encuentran pedacitos de alegría, pero enseguida el radicalismo rígido se apodera de nuevo, aunque bajo otras apariencias. En ocasiones, un acontecimiento dramático conduce a nuevas nociones comunes, a formas alegres de relacionarse, y es cuando el radicalismo rígido pierde fuerza. O bien, la gente abandona el radicalismo rígido en un intento de tener una vida «normal» bajo el Imperio. En otros casos, la gente viaja y sus encuentros la dejan marcada pues reconocen un incremento en sus potencias para cultivar espacios de experimentación colectiva. No hay modelo ni mapa que tracen estos *otros* caminos.

Al contar estas historias, tratamos de evitar que se generen nuevas fórmulas; esperamos abrir un espacio en el que puedan proliferar otros relatos sobre el radicalismo rígido, especialmente aquellos que cuentan cómo y en qué momento la gente ha sido capaz de deshacerlo. Las nuevas potencias pueden activarse si le damos continuidad a estas conversaciones.

Finalmente, creemos que lo que está en juego al deshacer el radicalismo rígido es la transformación alegre: una proliferación de formas de vida que no puedan ser gobernadas por el Imperio, ni sofocadas por la rigidez. Militar significa, entonces, fomentar y defender las potencias compartidas que

crecen cuando sintonizamos con nuestros contextos, mantener la apertura a la experimentación, y recuperar e inventar formas vitales de combate e intimidad.

1 Michel Foucault, «Una introducción a la vida no fascista», Prefacio a la edición estadounidense al Anti-Edipo, de Gilles Deleuze y Félix Guattari, trad. de Federico Yamamoto, Revista De Frente, 20 septiembre 2018, disponible en https://www.revistadefrente.cl/michel-foucault-una-introduccion-a-la-vida-no-fascista-prologo-al-anti-edipo/

2 Citado en Ashanti Alston, «An Interview with Ashanti Alston», entrevistado por Team Colours, 6 de junio de 2008, disponible en https://inthemiddleofthewhirlwind.wordpress.com/an-interview-with-ashanti-alston/

3 Thoburn desarrolla su concepción de un «diagrama militante» a través de la lectura de Deleuze y Guattari, la cual nos ha resultado útil para pensar en el radicalismo rígido como una tendencia afectiva irreductible a los gestos, hábitos, prácticas y enunciados que son simultáneamente su combustible y su secreción. Véase Nicholas Thoburn, «Weatherman, the Militant Diagram, and the Problem of Political Passion», *New Formations,* núm. 68/1, 2010, pp. 125-42.

4 Colectivo Situaciones, «Algo más sobre la Militancia de Investigación. Notas al pié sobre procedimientos e (in) decisiones», 2004.

5 Thoburn, «Weatherman, the Militant Diagram, and the Problem of Political Passion...», p. 129; Cathy Wilkerson, *Flying Close to the Sun: My Life and Times as a Weatherman,* Nueva York, Seven Stories Press, 2007, pp. 265-300.

6 Bernardine Dohrn, Bill Ayers y Jeff Jones (eds.), *Sing a Battle Song: The Revolutionary Poetry, Statements, and Communiques of the Weather Underground 1970-1974,* Nueva York, Seven Stories Press, 2006, p. 18.

7 Bill Ayers, *Fugitive Days: Memoirs of an Antiwar Activist,* Boston, Beacon Press, 2009, p. 154.

8 Esteva, entrevista con Nick Montgomery y carla bergman.

9 Thoburn, «Weatherman, the Militant Diagram, and the Problem of Political Passion...», p. 134

10 Esteva, entrevista de Nick Montgomery y carla bergman.

11 Sitrin, entrevista de Nick Montgomery y carla bergman.

12 Emma Goldman, *Living My Life,* Nueva York, Dover Publications, 1970, p. 54 [ed. cast.: *Viviendo mi vida*, Madrid, Capitan Swing, 2014].

13 En el original *grumpywarriorcool* [N. d. E.]

14 amory starr, «Grumpywarriorcool: What Makes Our Movements White?» en *Igniting a Revolution: Voices in Defense of the Earth,* Oakland, AK Press, 2006, p. 379

15 Ibidem, p. 383.

16 crow, *Black Flags and Windmills...*, p. 81.

17 Alston, entrevista de Nick Montgomery y carla bergman.

18 Richard J. F. Day, entrevista por teléfono con Nick Montgomery y carla bergman, 18 de marzo de 2014.

19 Alston, entrevista con Nick Montgomery y carla bergman.

20 CrimethInc., «Against Ideology?», *CrimethInc.com,* 2010, disponible en http://www.crimethinc.com/texts/atoz/ideology.php.

21 Erich Fromm, *Man for Himself: An Inquiry Into the Psychology of Ethics,* Oxon, Routledge, 1947, p. 235 [ed. cast.: *Ética y psicoanálisis*, Ciudad de México, FCE, 2003].

22 Ver Raoul Vaneigem, *The Movement of the Free Spirit,* trans. Randall Cherry and Ian Patterson, Nueva York, Zone Books, 1998 [ed. cast.: *El movimiento del libre espíritu,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2023]; Federici, *Caliban and the Witch...*, pp. 21-60 [ed. cast.: *Calibán y la bruja,* Madrid, Traficantes de Sueños, 2008].

23 Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo...*, p. 33 [ed. cast.: *Genealogía de la Moral y Ecce Homo*, España, Alianza, 2011].

24 Ibidem, p. 36.

25 Citado por Maya Angelou en Malcolm X, *Malcolm X: An Historical Reader*, ed. por James L. Conyers y Andrew P. Smallwood, Durham, Carolina Academic Press, 2008, p. 181.

26 Kelsey Cham C., «Radical Language in the Mainstream», *Perspectives on Anarchist Theory,* núm. 29, 2016, pp. 122-3.

27 Asam Ahmad, «A Note on Call-Out Culture,» *Briarpatch*, 2 de marzo de 2015, disponible en http://briarpatchmagazine.com/articles/view/a-note-on-call-out-culture.

28 El título del artículo hace un juego de verbos y preposiciones entre «call out» (que puede significar «desafiar», «demandar» o, como en este caso, «cancelar») y «call in» (convocar, llamar). Siguiendo el contexto del artículo de Trần proponemos «congregar» como posible antónimo de «cancelar». [N. de T.]

29 Ngọc Loan Trần, «Calling IN: A Less Disposable Way of Holding Each Other Accountable», *Black Girl Dangerous*, 18 de diciembre de 2013, disponible https://www.bgdblog.org/2013/12/calling-less-disposable-way-holding-accountable/

30 Ibídem.

31 Chris Crass, «White Supremacy Cannot Have Our People: For a Working Class Orientation at the Heart of White Anti-Racist Organizing» [«El supremacismo blanco no debe apoderarse de nuestra gente: por una orientación de clase en el corazón del activismo blanco antirracista»], *Medium*, 28 de julio de 2016, disponible en https://medium.com/@chriscrass/white-supremacy-cannothave-our-people-21e87d2b268a

32 Ibídem.

33 Ursula Le Guin, *The Lathe of Heaven,* Nueva York, Scribner, 1999, p. 137 [ed. cast.: *La rueda del cielo*, Barcelona, Minotauro, 2018].

34 Esta sección toma prestado su título de Eve Sedgwick, de quien tomamos también el concepto de lectura paranoica. Véase Eve Koskofsky Sedgwick, «Paranoid Reading and Reparative Reading, Or, You're so Paranoid, You Probably Think This Essay Is about You» en *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, 2003, pp. 124–51 [ed. cast.: «Lectura paranoica y lectura reparadora o, eres tan paranoico, que quizás pienses que este texto se refiere a ti» en *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad,* Al Puerto, 2018, pp. 129–158].

35 Entrevista con Margaret Killjoy.

36 Eve Sedgwick, «Lectura paranoica y lectura reparadora o, eres tan paranoico...».

37 Richard Day, entrevista por Nick Montgomery y carla bergman.

38 Mik Turje, entrevista de Nick Montgomery y carla bergman. 4 de marzo de 2014.

39 Hasan Shakur fue un militante anticarcelario y antiviolencia que trabajó con Imarisha que fue privado de libertad. Como ella explica en su libro, estuvo condenado a muerte durante nueve años antes de ser ejecutado el 31 de agosto de 2006 en la prisión de Huntsville.

40 Walidah Imarisha, *Angels with Dirty Faces: Three Stories of Crime, Prison, and Redemption,* Oakland, AK Press, 2016, pp. 113–15.

41 Walidah Imarisha, entrevista por correo electrónico de Nick Montgomery y carla bergman, 22 de diciembre de 2015.

42 Silvia Federici, entrevista de Nick Montgomery y carla bergman.

Epílogo

Este libro no tiene final. Es una definición
que se niega a sí misma.
Es una pregunta, una invitación a discutir.[1]

JOHN HOLLOWAY

Es difícil hablar de cómo los entornos radicales pueden ser asfixiantes y rígidos en la medida en que implica hablar de nuestras faltas de cuidado mutuo, de cómo nos hacemos daño e incluso de cómo la vergüenza y la competencia permean en los movimientos y espacios que pretenden rechazar estas actitudes. La desesperación, el resentimiento, el placer y el dolor están enmarañados en todo esto. Y es que los encuentros hostiles generan ansiedad y frustración, y no podemos pedirles a las personas que abandonen sus heridas y sus miedos sin más. Glen Coulthard pone el dedo sobre la llaga al hablar de cómo la tristeza y el enojo provienen en ocasiones del amor:

> Creo que entiendo la figura del militante sombrí* y melancólic*. ¿Cómo podría ser de otra manera? Esas actitudes solo pueden emanar de un mínimo de dignidad individual y colectiva, de algún amor por un* mism* y l*s demás, o por una tierra que está siendo ultrajada. Claro que esto produce melancolía, enojo y demás [...] No se puede separar. Por eso, cuando un* elabora una crítica de estos hechos debe comprender que, de algún modo, estas actitudes constituyen una respuesta racional a una maquinaria irracional y violenta. La pregunta es ¿cómo podemos canalizar esto que sentimos para deshacer estas relaciones de poder? Ahí es cuando el radical ensimismado, defensivo y puritano se convierte en un obstáculo, aún si su actitud es legítima por la posición que ocupa. Por lo tanto, esta canalización solo puede lograrse en las propias comunidades a las que aspiramos y que, de alguna manera, ya están

> ahí. La cuestión es así ¿qué hacemos en esta situación? ¿Cómo fortalecemos nuestras comunidades? No tengo la respuesta, pero la pregunta está ahí, y esta conversación es prueba de su pertinencia. De hecho, necesitamos hacernos más esta pregunta, entre más personas.[2]

En este libro, hemos intentado aproximarnos con cuidado al radicalismo rígido para evitar ser, otra vez, quienes descubrimos y apoyamos nuestro discurso en los fracasos de los movimientos. Hemos tratado de llevar a cabo una conversación o plantear un conjunto de preguntas, antes que un montón de respuestas. ¿Cómo hablar del radicalismo rígido sin que se convierta en un mero salpicadero de mierda a los pies de quienes ya están luchando? ¿Cómo dar cabida a conversaciones que permitan pensar y sentir todo esto dentro de nuestros entornos y movimientos? ¿Cómo podemos impulsar otras formas de relación?

A lo largo del libro hemos sugerido que el radicalismo rígido no es algo sólido, que proviene del exterior, sino una tendencia afectiva que nos atraviesa. Circula, constriñe, asfixia y... vuelve a circular. El radicalismo rígido se provee de sus propios placeres y recompensas. Puede incluso estar animado por un deseo de sanación.

El verdadero enemigo es el Imperio y el radicalismo rígido es una reacción ponzoñosa que se presenta como la cura. De hecho, éste es uno de los mecanismos del Imperio para hacerse de ciertos deseos y apegos y deshacerse de otros en una dinámica que nos mantiene atrapad*s en una forma de vida desoladora. En el ocaso de la legitimidad del Imperio, se vuelve cada vez más difícil defender la fantasía de que el capitalismo es bueno para nosotr*s o que l*s líderes electorales nos representan. Los gobiernos anuncian iniciativas de sostenibilidad y multiculturalismo, al tiempo que instauran nuevas formas de extracción de recursos y políticas de militarización. Sin embargo, el Imperio no necesita de nuestra fe, solo que acatemos su mandato. Como súbdit*s del Imperio, estamos cada vez más atados a una infraestructura industrial que consume y envenena lo vivo. A través del brillo de nuestras pantallas, se nos induce a expresarnos

perpetuamente en una performance de vigilancia colectiva. No se avecina la crisis, sino que ya está aquí. De hecho, lleva aquí mucho tiempo y el Imperio ha ido administrando los escombros. Se nos permite ser tan cínic*s y pesimistas como queramos, siempre y cuando nos mantengamos al margen de las potencias que nos permitan vivir y relacionarnos de otra manera.

No se puede enfrentar al Imperio únicamente inculcando una serie de creencias anticapitalistas y antiestatistas. Las personas no necesitan de ningún entrenamiento o educación especializada para transformarse o transformar el mundo. Al contrario, se nos entrena continuamente para *perder* la vitalidad necesaria para el cambio. Por eso, no se trata de tener la razón sino de ensamblar formas potentes de pensar, hacer y sentir el presente. Esto se vuelve más palpable en situaciones excepcionales de desastre o de insurrección en las que personas comunes logran establecer espacios libres de las ansiedades y de las agotadoras rutinas del Imperio. La ayuda mutua y la conexión surgen en medio del sufrimiento y la escasez. Para nosotr*s, lo que esto evidencia no es que exista un altruismo innato, sino que tod*s somos capaces de una transformación alegre en medio del desastre, el aislamiento brutal y la explotación de la vida organizada por el Imperio. Un aumento en las potencias de afectar y afectarse —de la alegría— significa estar más en contacto con un mundo que está sangrando, ardiendo y gritando.

Las transformaciones pueden engendrarse desde la rabia, el odio o la tristeza. Negarse a «superar» ciertas cosas rompe la veta de la productividad obligatoria y el optimismo que estructura la vida capitalista. El poder compartido puede surgir tanto de la aceptación como del rechazo, la persistencia y la renuncia. En esto consiste el margen de maniobra de la libertad: no la ausencia de restricciones o el «todo se vale» individualista, sino el surgimiento de una fuerza capaz de cultivar nuestras relaciones, cambiar nuestros deseos y deshacer nuestros hábitos más arraigados.

Creemos que, lejos de aislarnos en camarillas o enclaves, los lazos fuertes de amistad y afinidad permiten expandirnos hacia l*s demás y participar en encuentros transformadores.

Las amistades cercanas y las personas amadas nos permiten quejarnos y desahogarnos, y esto contribuye a que seamos más compasiv*s y pacientes con otr*s que no nos conocen tan bien. Nos ayudan a procesar miedos y ansiedades, y nos dejan en mejores condiciones para confiar en l*s demás y navegar problemas e incomodidades. Estas personas son quienes se sientan con nosotr*s cuando la cagamos y estamos abatid*s. La lucha transformadora puede fortalecer aún más estos lazos y generar otros nuevos.

El reto no radica en construir una conciencia o una posición unificada, sino en encontrar maneras de juntarnos y colaborar, luchar y descubrir afinidades compartidas. No se trata de que tod*s nos llevemos bien y seamos amig*s. La vulnerabilidad es importante pero también es arriesgada, por eso debe ser selectiva. Como dice Coulthard: «Algunas relaciones son una mierda y no hay ninguna razón para que permanezcamos en ellas. De hecho, deberíamos poder pintar nuestra raya de modo mucho más firme». La alegría requiere de límites bien definidos para florecer. Pero entonces, ¿cómo crear espacios en los que la vulnerabilidad pueda surgir y se dé paso a la alegría? ¿En qué momentos es necesario abrirse y frente a qué? ¿Cómo definir y mantener los límites? ¿Cómo podemos hacer eso junt*s? ¿Cómo cuidarnos mutuamente? ¿Cómo crear espacio para el consenso *y* el disenso, y también para la diferencia? ¿Cómo repeler los imperativos de centralización y control sin crear nuevas divisiones y conflictos sectarios? ¿Cómo mantener a raya al radicalismo rígido y su apego al purismo y la paranoia?

Todas estas son dudas éticas que actualmente la gente explora sin llegar a conclusiones definitivas. Hemos sugerido que en el espacio entre la moralidad abstracta y el individualismo insípido, las nociones comunes pueden ayudarnos a permanecer abiertos y receptivos.

En un mundo de monopolios aplastantes, algunas personas van recuperando su poder de hacer cosas por sí mismas. Desde barricadas hasta mesas de cocina, en muchos lados se están generando formas colectivas de confianza y responsabilidad. Si esas formas hacen que las personas se sientan vivas, si profundizan los vínculos de confianza y amor, entonces la militancia crecerá, pues las mismas personas estarán dispuestas a defender estos poderes emergentes. Los momentos en los que la gente encuentra confianza en las demás y en sus propias capacidades son preciosos. Estas luchas desordenadas permiten que, juntas, las personas se vuelvan más poderosas y peligrosas.

Ser *militante de la alegría* significa forjar nociones comunes que posibiliten, sostengan y profundicen la transformación aquí y ahora. Este proceso empieza ahí en donde sea que se encuentre la gente. Las nociones comunes no son un medio para una revolución futura, sino que implican la recuperación, aquí y ahora, de las potencias de la gente para la autonomía y la lucha. Esto resquebraja la vieja división entre organización y vida cotidiana. Aquí se pone sobre la mesa la cuestión de la vida colectiva misma, en toda su extensión. Cultivar nociones comunes significa, pues, rechazar la separación entre lo efectivo y lo *afectivo* de una táctica o estrategia: cómo se siente la gente, en qué medida produce autonomía o dependencia, y qué abre o cierra en determinada situación.[3] Significa dejar ir las prácticas y las ideas cuando se estancan, al tiempo que colectivamente se generan otras nuevas. En lugar de sostener valores o posiciones fijas, las nociones comunes permiten encontrar modos de hacer, pensar y sentir que nutren el poder compartido.

Con el concepto de militancia alegre, hemos intentado reivindicar otras formas de ser sin la pretención que haber descubierto el camino para deshacer el Imperio, ahuyentar el radicalismo rígido o iniciar una revolución mundial. No hay una respuesta única. Hemos tratado de evitar que la militancia alegre se vuelva un ideal a encarnar, o un conjunto de deberes. Sería lamentable que esta noción se convirtiera en un manual de transformación puesto que vive en las preguntas, los experimentos y las aperturas, no en las respuestas, los proyectos o las necesidades.

Tres maneras de sintonizar

La autonomía y la militancia de las personas, es decir, su capacidad para lidiar con la opresión, abandonar el confort y la certeza, abrazar el riesgo y mantener modos de vida que no reproduzcan el Estado y el capitalismo, dependen de la participación activa en las luchas de transformación. A esto nos referimos cuando hablamos de estar en sintonía con un potencial transformador.

Una manera de sintonizar pasa por aumentar nuestra sensibilidad y habitar las situaciones de manera más plena. En ese sentido, y en tanto alternativa al control, Amador Fernández-Savater propone «aprender a habitar plenamente, en lugar de gobernar un proceso de cambio. Dejarse afectar por la realidad para ser capaz de afectarla. Tomarse el tiempo necesario para comprender las posibilidades que se despliegan en este o aquel momento».[4] ¿Y si la capacidad de estar verdaderamente presentes fuera revolucionaria?

¿Qué potencias pueden liberarse al conectar con lo espontáneo en un mundo atizado por la distracción constante, el aplazamiento y el entumecimiento?

Cuando proponemos sintonizar no nos referimos a una nueva modalidad de optimismo, ni a una fe renovada en que las cosas mejorarán. Más bien, a algo inconcluso y hasta peligroso. La capacidad de estar presente, o lo que adrienne maree brown llamó «estar despiert* dentro de tu vida, en tiempo real», implica a toda aquella maraña de multiplicidades que nos constituyen: traumas, detonantes y fulgores. La alegría no es sinónimo de optimismo. No es felicidad, ni promesa de revolución inminente. De hecho, estar presente quizá sea una manera de sintonizar con la crueldad y la autodestrucción que identificamos en ciertos apegos optimistas.[5]

Conectar con legados de resistencia, rebelión y luchas del pasado puede ser una segunda forma de sintonizar. Como explica Silvia Federici, esto contrarresta la amnesia social impuesta por el Estado:

> Lo más importante es descubrir y recrear la memoria colectiva de las luchas del pasado. En Estados Unidos se busca destruir esta memoria de manera sistemática. Y esta situación se está extendiendo a todo el mundo mediante la destrucción de los principales centros históricos de Oriente Medio —una forma de despojo que tiene graves consecuencias y que, sin embargo, se discute poco—. Revivir la memoria de las luchas del pasado nos hace sentir parte de algo más grande que nuestras vidas individuales. Da un nuevo significado a lo que estamos haciendo y nos motiva, porque nos hace sentir menos temor de lo que puede pasarnos individualmente.[6]

Revivir legados de lucha constituye una fuente de dignidad e inspiración en esta vorágine de fuerzas imperiales que parecen implacables. Así, la transformación no tiene nada que ver con la visión moderna que pretende fugarse de la tradición y escapar del pasado. La historia puede ayudarnos a entrar en sintonía con el devenir de esos antagonismos que el Imperio intenta relegar al pasado. Puede ayudarnos a ver y a sentir de qué modo se ha resistido a las instituciones imperiales desde el principio de los tiempos.

En tanto personas blancas cisgénero, tenemos mucho por aprender de l*s camaradas afroamerican*s, los pueblos originarios, las personas de color, así como de las personas queer y trans que llevan mucho tiempo resistiendo la violencia del Imperio y cultivando alternativas. También hay mucho por aprender de personas cuyo conocimiento y habilidades siguen estando devaluadas. Para muchas de estas personas, el simple hecho de existir supone resistir. Para nosotr*s, a veces esto implica dirigirse a l*s niñ*s de nuestras vidas y en nuestras comunidades, y pedirles guía e inspiración. Todas las personas tienen la capacidad de recuperar sus propias tradiciones y de comprometerse en sus propias luchas (en lugar de apropiarse de la ajenas), así como de

explorar afinidades compartidas que permitan retar e incluso desenmarañar las violencias interconectadas del Imperio.

La última forma de sintonizar es a través de la gratitud y la celebración. Much*s radicales que participan de la blanquitud ven la gratitud como algo «jipi», asociado a los gurús *New Age* o a los manuales de autoayuda que insisten en que el pensamiento «positivo» puede superar cualquier obstáculo. La gratitud y la celebración suelen verse como algo superfluo o incluso contraproducente, como si sentirse agradecid* significara obviar los horrores del Imperio o renunciar al deseo de cambio. Sin embargo, tal y como dice Walidah Imarisha: celebrar y agradecer es una manera de aprehender victorias que están vinculadas con derrotas, para dejar que respiren juntas. El duelo puede estar atado a la gratitud, así como el placer al dolor, o la celebración a la determinación. De modo similar, Zainab Amadahy enfatiza el poder de la gratitud para renovar nuestra conexión con las fuerzas que sustentan la vida dentro de las relaciones humanas y no humanas:

> Puedes estar agradecid* y aun así querer un mundo mejor, querer que tu vida sea mejor. Ahora, no creo que sea sano sentirse agradecid* todo el tiempo. A veces el duelo, la tristeza o el miedo son las respuestas apropiadas y sanas. Pero cuando la crisis ha cedido o cuando nos encontramos en situaciones crónicas, poner atención en aquello por lo que vale la pena agradecer permite aliviar algo del dolor, ya sea físico, mental o emocional.[7]

A través de este proyecto, intentamos situar las relaciones en un proceso de «caminar preguntando». Este libro ha mutado y cambiado profundamente a medida que escuchábamos y nos vimos cuestionad*s por las amistades y entre nosotr*s mism*s. Dar espacio a lo emergente y lo incierto ha sido frustrante, inspirador y difícil, pero finalmente lo vivimos como un proceso alegre y desordenado.

Con esto en mente, queremos agradecer a tod*s aquell*s que resisten y que están desmantelando al Imperio desde sus propias situaciones. Gracias a quienes aprenden del incierto trabajo de la transformación. Gracias a quienes defienden ferozmente a las personas y los lugares que aman. Gracias a quienes mantienen vivas y afiladas sus propias tradiciones y formas de vida frente a las fuerzas que buscan aniquilarlas o absorberlas.

Gracias a todas las personas que se involucraron en el libro. Gracias a quienes entrevistamos, a quienes nos motivaron y desafiaron a pensar de otra forma. Gracias a todas las personas que fueron parte de esta conversación de manera informal, y que nos han apoyado ofreciéndonos su perspectiva y cuidado. Finalmente, gracias a nuestr*s lectores por su curiosidad, su compromiso crítico y su fuerza para cultivar la alegría.

1 John Holloway, *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, 2ª edición revisada, Londres, Pluto Press, 2005, p. 215 [ed. cast.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Revista herramienta, 2005].

2 Coulthard, entrevista de Nick Montgomery y carla bergman.

3 Este giro lingüístico viene en el maravilloso libro de Stevphen Shukaitis, *Imaginal Machines: Autonomy & Self-Organization in the Revolutions of Everyday Life*, Nueva York, Autonomedia, 2009, pp. 141-2 [ed. cast.: *Máquinas imaginantes: autonomía y autoorganización en las revoluciones de la vida cotidiana*, Ciudad de México, Taller de Producción Editorial, 2017].

4 Amador Fernández-Savater, «Reopening the Revolutionary Question», *ROAR Magazine*, núm. 0, diciembre de 2015.

5 Esta idea es una paráfrasis de Lauren Berlant y su concepto de «optimismo cruel»: una relación en la que nuestros apegos se vuelven obstáculos para nuestro florecimiento. Ver Lauren Berlant, *Optimismo Cruel*, Durham, Duke University Press, 2011.

6 Federici, entrevista de Nick Montgomery y carla bergman.

7 Zainab Amadahy, entrevista de Nick Montgomery y carla bergman. 15 de enero de 2016.

Glosario

ACTIVO

Las pasiones alegres nos ofrecen pistas para volvernos más activ*s en el crecimiento de la alegría, a la vez que amplían nuestro potencial para sintonizar, avivar, amplificar, modular y cuidar los poderes emergentes. Activarse en la transformación alegre implica participar en las fuerzas que incrementan la capacidad de afectar y ser afectad*. Desarrollar habilidades para sentir y hacer cosas nuevas requiere siempre de apertura y vulnerabilidad; la participación activa requiere que nos mantengamos abiert*s al cambio. El deseo de control total o de independencia permanece capturado en la pasividad, porque aprender a participar en el desenvolvimiento de la alegría significa estar parcialmente inacabad* y ser parcialmente transformad* a través de un proceso abierto e incontrolable.

AFECTO

El afecto está en el corazón de la filosofía de Spinoza de un «mundo en construcción», en el cual las cosas no se definen por lo que son sino por lo que hacen: cómo afectan y son afectadas. Atender el afecto significa sintonizarse con las relaciones y encuentros que nos componen, aquí y ahora. Ser afectad* intensamente no implica sentirse inmediatamente bien o content*, en tanto la intensidad de los afectos es lo que nos transforma, lo que nos deshace y rehace. Las emociones implican una captura del afecto; un modo de registrar algunas de las fuerzas que nos componen. No puede existir un manual para el afecto, porque cada encuentro, cada transición que experimentamos, resulta única. Nadie sabe lo que puede un cuerpo y solo se aprende experimentando: volviéndonos capaces de cosas nuevas. La capacidad de afectar y ser afectad* nos lleva a las preguntas que constituyen el núcleo de este libro:

¿cómo nos afectamos un*s a otr*s? ¿Cómo podemos ser más capaces, estar más sintonizados y compartir la vida junt*s? ¿Qué se interpone en este camino y cómo podrían ser afectados algunos de estos obstáculos entrelazados con nuestra comodidad, seguridad, felicidad, hábitos y placeres?

AFINIDAD

La noción de afinidad en la que nos basamos procede del anarquismo pero se extiende más allá de la «afinidad de grupo», según la cual las personas que confían entre sí se reúnen para una acción en particular. La organización y la conexión por afinidad es una alternativa (y a veces un complemento) a la organización sobre la base de la ideología, la identidad o los intereses preexistentes. Básicamente implica encontrarse y ver lo que sucede, tratando de compartir aquello que sea no tanto preexistente, sino emergente. La afinidad nos orienta hacia la pregunta de qué podríamos hacer junt*s, en lugar de preguntarnos (únicamente) acerca de quiénes somos y de lo que debemos hacer. Encontrar afinidad en este sentido, no consiste en buscar personas que sean «como nosotr*s» o que «nos gusten», sino conexiones y alianzas a través de las cuales podamos incrementar nuestros poderes y capacidades.

ALEGRÍA

Para Spinoza, la alegría implica un aumento de la potencia de un cuerpo para afectar y ser afectado. Implica volverse capaz de sentir o hacer algo nuevo; no se trata solo de un sentimiento subjetivo, sino de un verdadero acontecimiento. En este sentido la felicidad es diferente de la alegría en tanto es una de las muchas formas posibles en las que un cuerpo puede convertir la alegría en una experiencia subjetiva. Este incremento de la potencia comprende un proceso de transformación, que puede

parecer aterrador, doloroso o estimulante, pero siempre va más allá de las emociones que un* siente al respecto. Es el crecimiento del poder compartido para hacer, sentir y pensar.

NOCIONES COMUNES

Las nociones comunes no son ideas fijas, sino pensamientos, sentimientos y acciones compartidas que sustentan la alegría. En tanto tales, implican incertidumbre, experimentación y flexibilidad en un contexto en movimiento, en circunstancias cambiantes. Estas nociones solo existen en tensión con los sistemas fijos de la moral y la ideología. Las nociones comunes son procesos a través de los cuales las personas resuelven cosas juntas y se vuelven activas en el desenvolvimiento de la alegría, aprendiendo a participar y a sostener nuevas potencias. Planteamos que la confianza y la responsabilidad pueden ser nociones comunes emergentes y relacionales, en lugar de deberes fijos. En cierta manera, las nociones comunes son frágiles: mueren si se convierten en formas fijas de hacer las cosas o en imperativos morales, separados de la sensibilidad ética que en principio las animaba.

CONVIVENCIALIDAD

Deshacer los monopolios radicales del Imperio implica participar en formas de vida conviviales: ensamblajes de herramientas, sentimientos, infraestructuras, hábitos, habilidades y relaciones que posibilitan y favorecen el florecimiento de la creatividad, la autonomía, la responsabilidad colectiva y la lucha. La convivencia se logra cuando las personas son capaces de resolver las cosas por sí mismas. Desde la justicia transformadora que deshace la dependencia de policías y tribunales, hasta las formas regenerativas de subsistencia que sostienen una diversidad de criaturas no humanas. Desde las alternativas a la

escuela que posibilitan aprendizajes transgeneracionales, hasta las innumerables formas en las que las personas inventan formas de vivir y morir que rompen el monopolio que el Imperio tiene hoy en día sobre la vida.

DESESCOLARIZACIÓN

Empleamos el término desescolarización en dos sentidos diferentes. El acto de desescolarización es un proceso mediante el cual una persona previamente escolarizada aprende a despojarse de hábitos y comportamientos inculcados a través de la escolarización. La desescolarización también se emplea para describir la creación de alternativas a la escuela y a la educación institucionalizada por medio de la creación de ambientes de aprendizaje que funcionan a partir de relaciones no jerárquicas entre estudiantes y maestr*s. Esto significa reconocer que siempre estamos aprendiendo, en todas partes, y que compartir conocimiento funciona en todas las direcciones y relaciones (un* niñ* puede enseñar a un* adult*, y viceversa).

IMPERIO

Imperio es el nombre de la catástrofe organizada en la que vivimos hoy en día. No es realmente un «cosa» sino una maraña de hábitos, creencias y aparatos que sustentan la explotación y el control. Sostenemos que el Imperio acumula y se atrinchera en la tristeza: aplasta y coopta las fuerzas de transformación y aleja a las personas de sus propias potencias. Nos mantiene pasiv*s, atrapad*s en formas de vida en las que todo está hecho hacia nosotr*s o para nosotr*s. El Imperio se realiza a través de la violencia abierta, la represión y el afianzamiento de divisiones jerárquicas como el heteropatriarcado y el racismo, por medio de la inducción de nuestra dependencia respecto

de las instituciones y del mercado, y del control y la sujeción afectivas.

ÉTICA

Sugerimos que la ética, y la sintonía ética, constituyen una alternativa potente a la moral. La ética es un espacio que se encuentra más allá de la moral y del relativismo del «todo se vale». Esta concepción va en contra del núcleo de muchas definiciones estándar de ética que básicamente la conciben como una versión individual de la moral (consumo ético, principios éticos y otras reglas de convivencia). Más que un conjunto fijo de principios, la ética consiste en ponerse en sintonía con la complejidad del mundo y nuestra implicación con el mismo. Supone trabajar activamente en las relaciones, remodelarlas, cultivar algunos lazos y cortar otros, y descubrir cómo prescindir de las reglas fijas de la ideología o la moralidad. Eso implica hacernos responsables, pero no como un deber fijo, sino como capacidad de respuesta: capacidad de ser sensible a las relaciones y a los encuentros. En comparación con la moral, la ética implica más, no menos, fidelidad a nuestras relaciones en su inmediatez, a todas las fuerzas que nos componen y nos afectan.

FORMAS DE VIDA

El concepto de «forma de vida» se toma prestado de Tiqqun, y lo hemos usado como sinónimo de «mundos», sin descomponerlo rigurosamente en favor de otros conceptos. Cada forma de vida tiene una consistencia afectiva y ética. Una forma de vida es irreductible a las personas, prácticas, deseos y sentimientos que la componen, es inseparable de la forma en las que las personas sienten, de las preguntas que tienen, de sus gestos sutiles, del lugar donde viven y de los elementos no humanos allí presentes. Las formas de vida no son unidades estables que puedan representarse con precisión, con un dentro y un afuera fijos; son en cambio relaciones modeladas en movimiento. En este sentido, el concepto de forma de vida nos orienta hacia la textura de la vida aquí y ahora. Las formas de vida propias del Imperio se caracterizan por una atenuación paradójica de la intensidad y de la alegría —las mismas cosas que delimitan las formas de vida—. Los aparatos de sujeción del Imperio nutren una forma de vida atenuada en la que el deseo se vuelve contra sí mismo y los sujetos quedan atrapados en bucles de ansiedad, dependencia, miedo, juicio y categorización. De este modo, un* no logra imaginarse o planear una forma de vida diferente. Conectarse con otras formas de vida implica enredarse con capacidades transformadoras, así como con los valores, inclinaciones y relaciones que estas conllevan. Estos otros mundos afectivos están siempre en formación en las grietas del Imperio: la gente inventa y recupera formas de vivir y relacionarse que son alegres y transformadoras, y a través de ellas están explorando junt*s nuevas potencias.

LIBERTAD

La libertad significa encontrar el potencial transformador en nuestras propias situaciones y relaciones. Esto es muy diferente de las definiciones de libertad convencionales, occidentales y patriarcales, que tienden a concebirla como un estado del ser desinhibido, no afectado, sin trabas. Este individuo «libre» del Imperio es una forma de sujeción inventada por el capitalismo y el Estado, que nos encierra en una trampa de decisiones mediadas por el mercado, los contratos y el refinamiento de nuestras preferencias individuales. Desde la perspectiva relacional que aquí defendemos, la libertad no implica escapar de todas las conexiones y relaciones, o de cualquier destino; solo encontrar espacio para moverse en el presente. Encontrar el espacio de maniobra de la libertad es gozoso: supone un incremento colectivo de la capacidad de trabajar en las relaciones. Sostenemos en este sentido que la amistad y la alianza son la base de la libertad: una libertad íntima, duradera, hecha de lazos feroces e inquebrantables, una libertad que nos recompone y genera nuevas capacidades junt*s.

IDEOLOGÍA

En el sentido amplio en el que lo empleamos aquí, ideología significa tener un conjunto preexistente de respuestas para las cuestiones políticas. Puede tratarse así de una ideología capitalista que considera todo en términos de individuos, preferencias e intereses propios; o de una ideología marxista que juzga en términos de si tal o cual llevará o no a una revolución obrera; o de cualquier otra perspectiva que utilice un sistema fijo de pensamiento a la hora de evaluar y gestionar encuentros. Al organizar los eventos que están sucediendo en categorías, cada cosa se vuelve reconocible y se cierra así la capacidad de ser

intensamente afectad* y transformad*. Ser transformad* en un encuentro consiste, por el contrario, en ser afectad* de una manera que produce desorientación, al tiempo que deshace algunos de los hábitos, categorías y percepciones derivadas de la ideología. Deshacer la ideología requiere un tipo de *pensamiento-sentimiento* relativamente abierto y vulnerable.

MILITANCIA

Queremos revalorizar la militancia como una convicción férrea en la que la lucha, el cuidado, la ferocidad y la ternura van de la mano. Esta militancia emergente se sustenta de relaciones de apoyo mutuo y de transformación, capaces de deshacer las formas embrutecedoras de sujeción inculcadas por el Imperio. Esta militancia es diferente de la militancia asociada a las corrientes marxista-leninistas, maoístas y otras que, históricamente, han sido criticadas por su machismo, frialdad y vanguardismo. Al mismo tiempo, vemos tendencias emergentes de militancia alegre en todas partes, incluso en algunos movimientos asociados a la rigidez. En tanto algo que surge y depende de las relaciones, la militancia alegre no constituye una perspectiva fija o un ideal al que aspirar, sino un proceso vivo de lucha transformadora.

MONOPOLIO RADICAL

Monopolio radical es un término que Ivan Illich utilizó para explicar las formas en que las instituciones e infraestructuras modernas —desde la escuela hasta los tribunales, los hospitales y las carreteras— nos han hecho dependientes, monopolizando la vida y destruyendo otras alternativas. Particularmente en los llamados países «desarrollados», el crecimiento de las instituciones modernas y las herramientas industriales han creado una forma de vida que depende cada vez más

del conocimiento experto y de la producción industrial. Mediante estos monopolios, las habilidades, las prácticas y las relaciones que sustentaban la vida y la convivencia, así como las formas de morir, han sido subyugadas y, en algunos casos, completamente aniquiladas. Llevamos la idea del monopolio radical un poco más lejos en nuestro argumento al plantear que las sociedades de control contemporáneas tienden cada vez más hacia un monopolio afectivo que permea en nuestros hábitos, deseos y propensiones a través de la vigilancia, la estimulación y la individualización continuas.

MORAL

La moral se comprende como la instauración de una división entre el bien y el mal, divorciada de la intensa unicidad y singularidad de las situaciones, así como de los potenciales contenidos en ellas. Como tal, es una forma de sujeción que nos despoja de nuestra capacidad de responder a las condiciones cambiantes, sobre la base de una rígida división entre el bien y el mal. Aquí nos hemos centrado particularmente en el surgimiento de una moral liberal heredada del cristianismo, que mantiene el *status quo* y que constantemente regula y patologiza la resistencia y la alteridad. Como reacción, creemos que se ha formado una moral antiliberal y radical, que a su vez intenta invertir la situación patologizando el Imperio y erradicando cualquier forma de complicidad con el mismo. Esto constituye una venenosa trampa: la moral antiliberal pretende estar en contra del Imperio, pero de contrabando induce una inclinación a la culpa, la vergüenza y el rigor, lo que conduce a nuevas formas de vigilancia y regulación en los movimientos y espacios radicales.

PASIVO

Gran parte del tiempo, los cuerpos experimentan alegría y tristeza de forma pasiva: en todo momento nos vemos afectad*s por fuerzas con las que no estamos sintonizad*s. Ser afectad* de forma pasiva es sufrir olas de alegría y tristeza (pasiones) sin poder participar en el proceso. Se puede experimentar un aumento de la alegría y luego, de repente, perder la conexión con esas fuerzas, sin que se tenga mucha conciencia de lo que hizo posible esa ola o lo que llevó a su final. La tristeza (la reducción de potencias) es siempre pasiva, pero los cuerpos pueden volverse activos en y a través de la alegría.

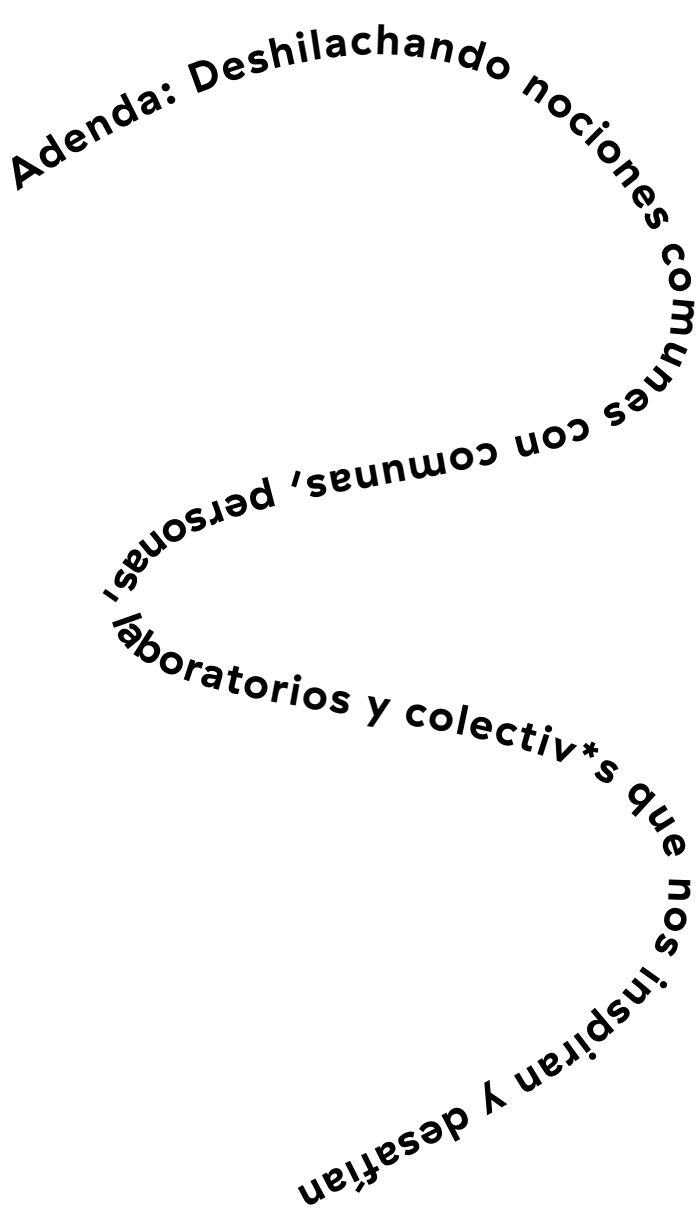
SUJECIÓN

La sujeción implica que el poder no solo oprime a sus súbdit*s desde arriba, sino que l*s compone y crea. La gente no participa en las formas de vida del Imperio simplemente por engaño, tampoco «decidimos» participar en estas como si pudiéramos optar por no hacerlo. Más bien, bajo ciertas condiciones, las personas pueden desear el fascismo, la represión y la violencia aun cuando tales fuerzas impliquen su muerte. No podemos oponernos a esta forma de poder porque esta es sencillamente la condición de nuestra existencia; es parte de lo que somos y de lo que queremos, de nuestros hábitos y de los placeres que han sido moldeados por ella. Por ejemplo, la promesa de felicidad a través del consumo puede llevarnos a perseguir experiencias u objetos que nos agotan aunque sean placenteros, clausurando nuestra capacidad de ser afectad*s de otra manera. Por otro lado, las redes sociales entrenan a los sujetos en el perpetuo desempeño de una identidad digital, al tiempo que la gestión ansiosa de nuestros perfiles nos cierran a otras formas de conexión. El radicalismo rígido induce a una búsqueda hipervigilante de errores y fallas, asfixiando la capacidad de

experimentación. Ninguno de estos modos de sujeción dicta cómo se comportarán exactamente los sujetos; en su lugar, generan tendencias o fuerzas de atracción, que empujan a los sujetos a orbitar de forma predecible y alienante. Resistir o transformar estos sistemas nunca es sencillo, implica resistir y transformar los propios hábitos y deseos. Implica sorprender tanto a la estructura como a un* mism* con algo inesperado, nuevo y potente.

TRISTEZA

La tristeza es la disminución de la propia capacidad de afectar y ser afectad*. No se trata necesariamente de sentirse infeliz o desalentado, cuanto de las formas en que un cuerpo pierde potencia, volviéndose más ensimismado o más inhibido. Debido a que la tristeza se combina fácilmente con el dolor, tendemos a usar palabras como asfixia, embrutecimiento, agotamiento, entumecimiento o paralización para nombrar los afectos de la tristeza. De la tristeza nunca se puede escapar, nunca se la puede evitar por completo; todas las cosas crecen, declinan y cambian.



¿Cómo acuerpar una idea? ¿De qué están hechas nuestras ideas, nuestros sueños, sino de sustancias, materias, corporalidades en común? ¿Acaso no toda práctica —quizá con más intensidad, el pensamiento— es una hipótesis de vida personal y colectiva? A lo largo de este libro, carla y Nick nos hablan de «nociones comunes», aquellos poderes emergentes que palpitan rebosantes entre nosotr*s y que parecen dirigirse a conformar ***otr*s*** nosotr*s... Son brújulas, sentidos urgentes, direcciones compartidas (a veces circunstanciales), nociones que pueden virar, redirigirse o actualizarse siguiendo el pulso de nuestras colectividades e intimidades. Las nociones comunes no preexisten, se tejen sobre la marcha. Buscan deshacer ciertos hábitos, pero evitan las demandas morales, las romantizaciones y los ideales. En todo caso, son valoraciones en emergencia, principios flexibles para la acción. En lugar de la ansiedad por defender posturas y debatir argumentos y teorías en el vacío, con esta publicación buscamos detonar conversaciones desde las experiencias y con vistas a la experimentación.

Al terminar la edición en español de este libro, convocamos a algun*s interlocutor*s a deshilachar este ejercicio de traducción como una forma de seguir tejiendo con nuestras/otras resistencias, es decir, para esbozar nociones en común que en muchos aspectos lo desbordan. Enviamos cinco preguntas a Alfredo Bojórquez, valeries (méxico), la Comuna Lencha-Trans, al Laboratorio Raza Cósmica y a otr*s que quisieron pero que por diversas razones no pudieron involucrarse en este proceso. Son preguntas que nos atraviesan a nosotr*s y a los espacios que habitamos, que hemos habitado, o que tal vez nos habitan/asedian. Los títulos de las secciones están inspirados por las propias respuestas, y en las notas al pie, dejamos las preguntas. El orden de los textos se presenta como una ronda de participaciones que, en el formato de lectura, se siente como una espiral. Fue hermoso constatar que, siguiendo el espíritu del libro que carla y Nick escribieron con base en muchas entrevistas, las preguntas que enviamos desataron discusiones álgidas.

Lo que compartimos a continuación no es exactamente una entrevista, tampoco un escrito colaborativo, ni una compilación y edición de textos. Nos atrevemos a compartir el texto en su ambigüedad bajo el entendido de que tanto *Militancia alegre* como las voces reunidas aquí, apuestan por investigaciones abiertas y diálogos fraternos y (auto)críticos.

1. Situando la eterna figura del punitivismo en las violencias que nos atraviesan

El tema de la justicia suele ser bastante importante dentro de movimientos feministas, anti capitalistas, anarquistas y luchas en defensa del territorio de pueblos originarios... Sobre todo cuando partimos de la suspicacia crítica y la desconfianza que le tenemos a los sistemas punitivos, disciplinarios y carcelarios de los estados nacionales en general. ¿Cómo replantear procesos de justicia alternativos? Entre otras expresiones, por ejemplo, escuchamos en diversas latitudes términos como justicia "transformativa", o "restaurativa", o "integral", asimismo "reparación de daño", "garantía de no repetición", entre otras. ¿Les resuenan estas expresiones? ¿Qué piensan al respecto, y cómo han vivido los procesos de justicia en sus contextos?

Comuna Lencha-Trans La violencia feminicida derivada de la guerra ha sido enfrentada desde el movimiento de víctimas y desde las familias y las madres, poniendo sus cuerpos en la calle, en los baldíos, buscando debajo de la tierra los rastros de sus hijas. Pero también se ha dado en una interpelación constante con el Estado, exigiendo que el anquilosado sistema judicial y penal —tan atravesado por prácticas machistas, patriarcales, de revictimización, corrupción y violencia— se ponga en movimiento, recule la impunidad y castigue a los culpables. En un país donde 99% de los crímenes queda impune, la exigencia frente a la violencia patriarcal en nuestra contra ha implicado presionar al Estado para que cumpla con la responsabilidad de garantizar, por un lado, una vida libre de violencia y, por otro, el acceso a la justicia. Sin embargo, es obvio que está muy lejos de responder a la altura de la emergencia. Esta situación ha encaminado a una parte del feminismo —sobre todo institucional, que acompaña el movimiento de víctimas— y al propio movimiento de víctimas a apelar al imaginario punitivista, al endurecimiento de las penas, a la creación de nuevos tipos delictivos y de mecanismos de privación de la libertad. Por nuestra parte, nosotras no creemos, no confiamos en el Estado ni le

delegamos nuestra capacidad de hacer justicia pero, al mismo tiempo, respetamos las decisiones y los caminos que estos movimientos e individuos han tomado, y para ser honestas, tampoco es que tengamos muy claro qué haríamos nosotras en su lugar.

Recursos como la denuncia social o escrache en distintos medios, ya sea en plataformas digitales o físicas, han generado bastante debate al interior del movimiento y con la sociedad en su conjunto. Uno de los debates se centra en la crítica que comprende al escrache como una acción punitivista, dirigida al castigo y que resulta poco eficaz a la hora de resolver los problemas de fondo que generan estas violencias, ya que se personaliza en lugar de ir a la raíz. Para nosotras, estos recursos que hemos generado son válidos, legítimos y seguiremos acuerpando a las compas que decidan hacer uso de ellos. No nos ocupa ni el desprestigio, ni la cura, ni la reeducación de los varones violentos. No decimos que no sea importante que se reeduquen, decimos que nosotras no vamos a hacerlo. No está puesta nuestra energía en este problema. Además, lo que hemos visto hasta ahora —desde la oleada masiva del #MeToo que denunció las violencias en múltiples espacios de la vida cotidiana y sacó

a flote las razones de nuestra rabia y hartazgo— es que realmente se encubren entre ellos, se protegen, acaso pierden un puesto de poder, pero los reubican en otro, se van de la escena un tiempo, pero al rato regresan cuando el escándalo mengua. Se preocupan mucho las compañeras por el destino de los varones que han sido denunciados pero, para nosotras, esta preocupación es propia del régimen heterosexual.

Esta situación de búsqueda de justicia frente a una violencia patriarcal en nuestra contra nos ha permitido ir tejiendo y aprendiendo con otras compañeras principios de una ética feminista que seguimos consensando, sea de manera implícita o explícita. El "Yo sí te creo, hermana", o "Si nos tocan a, una respondemos todas", "Ninguna agresión sin respuesta", "No me cuida la policía, me cuidan mis amigas", entre otras, son consignas cargadas de sentido que, si bien ha sido difícil ir formando, son ahora un suelo firme sobre el que nos vamos sosteniendo. ¡Esto sí que nos interesa! Para que la justicia sea posible, en un sentido amplio y que abarque hasta la raíz, necesitamos ir desmantelando los pactos patriarcales que se han forjado a nuestra costa y en nuestra contra. Pactos que atraviesan culturalmente

toda la vida social en la que hemos sido criadas y juzgadas. Lo que estamos haciendo es consensando un pacto nuestro, con muchas dificultades, es cierto.

Nos ha costado conflictos, dolores, reconstrucciones desgarradoras —pero también goces inesperados— el proceso de transformación que llevamos a cabo desde que decidimos salirnos de la heteronorma capitalista y las reglas de juego del Estado. Ese caminar ha estado siempre acompañado de aprendizajes sorprendentes, al igual que de errores innegables. No existe una utopía lésbica y/o disidente que mane pura paz y armonía. No basta con vivir —en la medida de lo posible— lejos de los varones para alcanzar una vida libre de violencia. También nosotras, nosotr*s tenemos prácticas violentas y las ejercemos en nuestra contra. No queremos engañar a nadie y mucho menos a nosotras y a nosotr*s mism*s. Al contrario, nos interesa mucho hablar sobre las violencias y los conflictos que se suscitan en este mundo que estamos construyendo en medio de las ruinas del que se cae. Sin embargo, no está siendo sencillo. La vergüenza, las altas expectativas que generamos y exigimos en las relaciones

planteadas desde la disidencia, nos mantienen siempre en vilo.

Cuando se dice "violencia es violencia, venga de donde venga" y se opta por hacer uso de los mismos mecanismos de denuncia social o penal para defenderse de la violencia infringida por un* de l*s nuestr*s, ¿nos fortalecemos ética y políticamente? ¿Logramos acercarnos a la erradicación de la violencia en nuestros espacios? Nosotras sostenemos que no. Básicamente por dos razones: porque, por un lado, no vamos a extirpar la violencia del movimiento feminista excluyendo a las personas violentas. Seamos honestas ¿quién quedaría? Y, por otro, porque excluir del movimiento o castigar penalmente a un* de l*s nuestr*s es arrebatarle la red que le permite transformarse a sí mism*, es decir, abandonarle a su suerte ahí, en ese mundo que sabemos lo violento que es contra nosotras, nosotr*s. Entendemos que el coraje, la rabia y el dolor pueden ser tan hondos que estas consideraciones parezcan fuera de lugar, sin embargo, nos parece que ética y políticamente pueden sostenerse.

Otro aprendizaje que practicamos, teniendo en cuenta como referencia las comunidades

con capacidad de hacer justicia al margen del Estado, es la gestión del conflicto y la asunción de la responsabilidad colectiva para reeducar a la persona que ha lastimado. Por un lado, la gestión del conflicto busca el reconocimiento del daño, la reparación —si es posible— y la restauración del vínculo —si es deseable—. Por otro, si bien busca la reeducación de quien cometió el error, la responsabilidad colectiva también llama a la reflexión amplia sobre cómo se reproducen las violencias en nuestros espacios: aprender a hacer acuerdos; arreglar nuestros vínculos rotos; reeducarnos colectivamente para transformar nuestras personas y las relaciones interpersonales que nos sostienen; hacernos cargo de lo que nos corresponde; buscar la manera de sanarnos las heridas; abandonar los imaginarios punitivistas en nuestra contra; aprender a diferenciar cuándo un conflicto puede ser mediado y arreglado, y cuándo la distancia es la mejor vía; aprender a comunicarnos desde la vulnerabilidad y desde lo que sentimos; respetar los tiempos largos de la sanación y los procesos de mediación; renunciar a los individualismos egoístas que ponen en jaque a la colectividad; seguir resignificando y reinventando el lenguaje a nuestro favor... Son solo algunas maneras, guías, pistas, de la compleja apuesta

ética y política por practicar una justicia nuestra, a nuestra medida, que corresponda a nuestros intereses, necesidades y deseos, que sea capaz de fortalecernos como colectividades, comunidades, movimiento.

—

Alfredo Bojórquez Creo que el problema de la lógica carcelaria tiene que ver con la tendencia a cuantificar el dolor, a buscar necesariamente una compensación, y hacerlo en términos cuantitativos. Esto ha generado una ansiedad generalizada, una paranoia —acelerada por el algoritmo— de estar tomando posición, de manera pública y precipitada, frente a cualquier comportamiento que pueda parecer sospechoso.

No me resuena la justicia transformativa, integral o restaurativa. Me parece que vivimos en una sociedad tan colonizada por la subjetividad católica, donde el sacrificio y el sufrimiento es algo que tiende a considerarse como benéfico, que nunca vamos a tener un piso común para discriminar entre un dolor aceptable y uno indignante. Considero que Nick y carla abordan este tema cuando hablan del resentimiento, y bell hooks, cuando dice que soportar dolor es algo condecorado por

el patriarcado, el salvoconducto a estructuras afectivas y subjetividades interiorizadas desde hace siglos. Lo cual hace imposible esquematizar o consensuar qué daños son más o son menos válidos que otros, cómo y a quiénes deben ser compensados, sin caer en el relativismo total de quienes presumen saber trabajar con el trauma.

Me parece que superar este lodo, donde la gente se divide y la disculpa es un espectáculo, es el horizonte a construir. Articular procesos inéditos de compensación, replantear procesos de justicia alternativos, quizás sea el punto de partida de una colectividad por venir.

Como dice Sara Ahmed, en el mundo hay deudas, como las heridas del colonialismo, que son impagables. Tenemos que partir de una especie de daño irreversible, de una contradicción fundamental, de un dolor irreparable, y sobre eso, tratar de construir algo que detenga el despojo y haga la vida más vivible. No se trata de superar la herida, tapar las costras o dejar de sentir las astillas, sino de limarlas un poquito.

Laboratorio Raza Cósmica **Nosotr*s pensamos el punitivismo como una figura eterna y universal pero que, de manera situada, tiene modulaciones.**

Es decir, pensar el punitivismo como análogo o sinónimo de la cancelación no describe lo que pasa en todos los territorios. ¿Nuestra cultura es una cultura del linchamiento, incluso si no es físico?

Pensemos qué pasa cuando el castigo se vuelve negocio. En el caso de los Estados Unidos, las cárceles, en su mayoría, son construidas y administradas por entidades privadas. La invención de la cadena perpetua es bastante beneficiosa para asegurar los pagos gubernamentales por largos periodos de tiempo, sin que podamos verificar si esta medida logra o no refrendar un delito. Este sistema está basado en una noción corporativa que busca culpables permanentemente, siendo l*s cuerp*s racializad*s (negr*s o de color) con pasaporte yankee o nacionalizades, l*s más afectad*s.

En México se acaba de aprobar la prisión preventiva. Con esta medida, la gente puede ir a la cárcel hasta que se demuestre que es inocente. En Chile hace mucho se instauró esta

medida y se llama «prisión por sospecha». ¿Y quiénes son l*s principales encarcelad*s? L*s líderes sociales, activistas y defensor*s del territorio, entre otros muchos cuerpos racializados, empobrecidos, etc. Estas son las armas que el Estado tiene para respaldar su poder. De ahí que urgen procesos de justicia que no sirvan para reterritorializar al mismo Estado. Necesitamos imaginar otras formas de reparación y justicia. ¿En qué contextos surgen los procesos llamados restaurativos y transformativos que se plantean aquí bajo la categoría de "justicia alternativa"? ¿Existe violencia en estos? Son herramientas re-potentes a nivel de convocatoria, pero, como decíamos arriba, ¿a qué nos estamos refiriendo cuando decimos cancelación? Podríamos decir que, de antemano, se niega a los sujetos cualquier articulación afectiva, además de la exclusión económica.

En Colombia la potencia de las ollas está ligada al paro nacional. Es una respuesta a una dinámica que, durante décadas, ha obligado a la gente a comprarle a las mismas corporaciones que han saqueado sus territorios. Entonces, tenemos un proceso destituyente, popular, de sostenimiento de vida, una anarquía en construcción. El anarquismo en el Cono Sur

no solamente está ligado al sindicato o al movimiento obrero, sino que también es altiplánico y busca la recuperación de tierras de pueblos originarios. Procurar la fuerza vital y todo lo que eso comprende pasa por cuidar el cuerpo, comenzando por la alimentación y nutrición, por la germinación y el fortalecimiento de afectos.

En Militancia alegre y en otros lados se ha reivindicado la responsabilidad como capacidad de respuesta, en lugar de una reacción moral preestablecida. La responsabilidad es activa: significa la disposición y apertura para responder coyunturas. ¿Qué se juega en nuestros vínculos? ¿Cómo hacer compromisos y alianzas políticas más allá de la afinidad atravesada por la amistad? ¿Cómo y con quiénes entablar relaciones vitales, de autogestión y de reproducción a mediano y largo plazo? ¿Cómo pasamos de los consensos y los acuerdos a la organización emergente de la vida, infraestructuras vitales que soporten nuestra transformación, la experimentación, la mutación, los mundos cambiantes?

CLT Para nosotras, la afinidad no necesariamente está atravesada por la amistad, tampoco solo por cuestiones identitarias. Aunque esta casa es un espacio de vivienda, organización, ocio, compartición de saberes e intercambio exclusiva para mujeres, lesbianas, personas trans y maricas, lo cierto es que estas maneras en que nombramos nuestra existencia no se resuelven ni se reducen a una identidad. Comprendiéndonos como colectividades de la disidencia a la heteronorma capitalista, construimos horizontes y sentidos comunes frente a un mundo que nos ha cuestionado y violentado por nuestra manera de existir y se ha esforzado infructuosamente por normalizarnos.

Nuestra apuesta es crecer la red, multiplicar la forma comunitaria como la forma política que nos permite recuperar y tomar en nuestras manos las capacidades de reproducir la vida que el Estado y el mercado capitalista nos han despojado. Para nosotras, tejer hacia afuera de esta red es complicado, aunque necesario. Es complicado porque el ritmo, la energía, el trabajo de sostener y reproducir la vida de manera autogestiva entre y para nosotras requiere un montón de tiempo, y el tiempo en esta enorme ciudad es un bien escaso.

Por otro lado, porque algunas de nosotras ya hemos participado en procesos de lucha de izquierda más amplios, y si bien han sido formativos y significativos, nunca los hemos sentido como nuestros.

A nosotras nos tocó de frente la crisis de «lo mixto», como lo llama nuestra querida amiga Raquel Gutiérrez. Al principio fue difícil esa ruptura, pero el gozo y el descubrimiento de la potencia enorme que se despliega cuando conformamos espacios nuestros, nos convenció —lo sigue haciendo— de la importancia de seguir organizando espacios separatistas. Claro, reconocemos que también es necesaria la articulación hacia afuera de nuestra propia red, sobre todo porque la dominación atraviesa todos los mundos de la vida, nos conecta con otras redes, colectivos y movimientos frente a emergencias y coyunturas concretas en un mundo político del que también somos parte.

—

AB Quizás en Canadá o Europa el tema de la amistad fue importante por el impacto de textos como los del Comité Invisible, por ejemplo, pero en el sur global, o por lo menos en México, el compañerismo es el vínculo combativo del que generalmente se habla. Es

distinto al de la amistad, uno más nuestro, defendido por el zapatismo y otras luchas al sur del sur, en el que lo que importa es hacer las cosas, no estar completamente de acuerdo, ni poner nuestra intimidad o afectos a disposición de los demás. En el compañerismo, hay una especie de propaganda por el hecho, en el sentido de que las acciones, incluidas las prácticas más pequeñas o que podrían parecer insignificantes, son las que hacen que te ganes un lugar en los espacios.

Me cuesta trabajo defender la responsabilidad. No me deja de sonar a una cuestión relacionada con la madurez, el sujeto centrado, productivo, acomodado, adulto, racional, varón, blanco, occidentalizado. No logro divorciar la responsabilidad de la retórica ciudadana y bien portada.

En el activismo, y la cultura *woke*, es decir las militancias privilegiadas, no hay espiritualidad ni nivel de mística o consenso tácito, no se trabaja con todo lo que está implícito. Hasta las emociones son un performance de inocencia, bondad o castigo cruel. Hay un miedo a lo no dicho, al error, a la no verdad, al afecto, que está minando la lucha de clases, la lucha contra el Estado, el patriarcado y el colonialismo. Es

el sueño de la transparencia, la vigilancia y el control. La loca necesidad de contabilizar, explicitar cada aspecto de la vida, como si eso fuera posible o urgente. Se confunde lo cuantitativo con el piso común que no hemos podido acordar en colectivo.

Cuando nos hagamos sensibles al problema de la burocratización, de cómo pasan las horas en una asamblea y se diluyen las necesidades de cada cuerpo, quizás podamos abrazar la experimentación.

Me parece que el arte y el juego siguen siendo la clave de una militancia experimental, que en ese aspecto habrá que retomar lo que defendía la contracultura hace medio siglo. El arte podría ser una forma de hacer divertido el mundo, de manera que el dolor y el lamento, característicos de la lucha, se puedan convertir en un relato apasionante, una obra de teatro, un podcast, un libro de dibujos hecho con las manos de todos. No para superar el dolor, ni la herida. No para pedir perdón en público o sacar una postura vanguardista, espectacular o drástica, sino para habitar lo innombrable, lo que se suele entender como un vacío, con el corazón en la mano.

—

LRC ¿Pueden los vínculos afectivos ser una forma de reaccionar con mayor o menor sentido de proximidad ante los problemas sociales? ¿Cómo estamos entendiendo la amistad? ¿Cómo reparar en la potencia de la amistad, y por otro lado, en la potencia de vincularnos sin pureza identitaria ni ideológica? ¿Cómo se vincula la organización con la afectación?

Es parte de la disyuntiva dirigir nuestras fuerzas hacia la creación de alianzas insólitas, tal y como las refiere la artista y activista María Galindo, alianzas inconcebibles que permiten mutaciones. Justamente quienes hablan de otro tipo de alianzas —Ochy Curiel o Yuderkis Espinoza, por mencionar algunas— apelan a la desmarcación identitaria como algo necesario para pensar cómo nos afectamos con otras personas más allá de las jerarquías de la modernidad colonial, de la racialización, de la clase y del género. No obstante, las afinidades suelen estar ligadas a la existencia de estas categorías sociales, creando burbujas y exclusiones.

Se trata de esquivar el binarismo de la amistad y la enemistad porque si miramos la estructura jerárquica del capitalismo, a la cabeza hay un mayor enemigo, y con esa gran estructura

en mente, resulta que la vecina también es explotada. Desde ahí podemos plantear la organización desde otro lugar que no ponga en riesgo la vitalidad de cada una de las fuerzas de resistencia. Ante ese riesgo, debe haber una demarcación de articulación, vinculación y conspiración.

En los casos que ya mencionamos, como el estallido social en Colombia, y escuchando a las Yeguazas —compas performers y activistas de Bogotá—, no se trata de defender solamente a la gente que es amiga, sino a una agrupación heterogénea en contra de las desigualdades y el hambre.

Según propone nuestra amiga la Valú, en nuestros territorios se gobierna mediante el exterminio y la administración de lo cotidiano. Si esto es así, ¿qué forma de vida no es emergente cuando la apuesta del propio sistema es el exterminio, la muerte social y la disolución del cuerpo? ¿Desde qué lugar podríamos descartar la amistad como una herramienta de sobrevivencia, como una potencia política?

3. Y a todo esto, ¿qué mierda es la salud? Cuerpos cuestionando los binarismos patologizantes del heterocapitalismo

*Históricamente, en una paradójica réplica del productivismo del capital, muchas militancias y programas revolucionarios han sido hostiles con determinados cuerpos, o bien, los han invisibilizado porque no cumplen con los requisitos mínimos o se rezagan respecto a lo que exige la Causa. Hablamos de enfermedades mentales y físicas, discapacidades, "minusvalías", "diversidad funcional": múltiples corporalidades consideradas disfuncionales por la política moderna convencional o ilustrada, sea de derechas o izquierdas. Más allá de las políticas de inclusión y de identidad liberales, derechohumanistas o "progresistas", ¿cómo movilizarnos junto a personas diagnosticadas como enfermas o con discapacidad? En palabras de Johanna Hedva, ¿qué tipo de protesta, acción directa o manifestación es accesible para quienes estamos enferm*s? ¿Necesitamos estar "san*s" y "saludables" para después transformar el mundo, o son procesos paralelos, son complementarios, se intersecan acaso? ¿Cómo se construye la "enfermedad" desde los regímenes farmacéuticos y médicos hegemónicos? ¿Cómo politizar la fragilidad, es decir, hacer visible, dignificar y expresar nuestra vulnerabilidad, dejando de lado binarismos entre "patología excepcional" (enfermedad) y "normalidad permanente" (salud)?*

CLT **En estos últimos años, hemos aprendido que la exclusión y la marginación no se deben a cuestiones de discapacidad sino a la manera en la que nos organizamos. Por ejemplo, si una compañera no puede salir de su casa a la marcha, ella nos monitorea. Si no puede asistir a la reunión, otra se hace responsable de compartirle la información. Si hay disposición y reconocimiento, generamos estrategias para que no sean nuestras capacidades las que determinen si participamos o no en un proceso político.**

Ahora bien, el tema de salud mental va de la mano de la vida emocional y afectiva que a todas, nos nombremos discas o no, nos atraviesa. Para nosotras, vivir juntas ha implicado un ejercicio de vulnerabilidad y de fragilidad que, no obstante, nos transforma y nos da fortaleza. Vivir en comunidad significa ser vista constantemente por las otras, confrontarse con la mirada ajena, sentirse siempre expuesta, en el reconocimiento de las mejores virtudes, pero también con las carencias, los defectos con los que cada una viene lidiando desde su historia personal.

La izquierda tradicional cometió el gravísimo error de olvidar y menospreciar la dimensión

afectiva, no reconoció su potencia política. Por su parte, el feminismo ha mostrado su centralidad, y para nosotras que vivimos juntas, el ejercicio de politizar nuestros conflictos, de gestionar nuestras emociones y replantearnos las relaciones de poder al interior ha sido fundamental.

—

LRC **Habría que preguntarnos ¿qué mierda es la salud? ¿Cuándo se inventó y se industrializó la salud? Quizá su invención esté ligada a la enfermedad en conexión con la psiquiatría, a la locura y la invención binaria de lo normal y lo anormal. El término «enfermedad» nos involucra a tod*s. No se trata del discurso individualista de cómo «hacer la enfermedad tuya», sino de crear alianzas de complicidad y de cuidado mutuo con otr*s.**

Como marica, creces con una memoria que siempre te hace cuestionar el cuerpo sano. El cuerpo «enfermo» es el que puede ser patologizado. Mientras la enfermedad se individualiza —«si estás enferm*, es porque no supiste manejar los recursos de prevención»— notamos que tod*s estamos siendo infestad*s con lo que comemos, respiramos, azúcares, grasas, etc. en un constante proceso

de deterioro físico y mental, por llamarlo así, que no es individual, sino social.

¡Chicas, somos bombas de tiempo! Nos preguntan ¿cómo politizar la fragilidad? No sé si nos interesa politizar la fragilidad. Cuando somos lenchas, maricas, trans, se nos obliga a politizar la injuria, más bien...

—

valeries (méxico) Nosotr*s nos movilizamos con personas con diagnósticos y/o discapacidad desde la escucha, la apertura a las experiencias y la conformación de redes de apoyo.

La empatía no es un concepto que pueda expresar bien esto, porque no pretendemos ser capaces de sentir o experimentar lo mismo ni "ponernos en su lugar". El mejor concepto quizá sea la compasión, no en el sentido cristiano, sino pensada como un estar-con una pasión y padecimiento.

Desde la perspectiva clínica hegemónica, tod*s tenemos que estar enferm*s y al mismo tiempo tod*s tenemos que desear la salud, la cura. La enfermedad no es un espacio que se habite, sino un espacio del que hay que huir.

La salida del binomio salud/enfermedad es comprender los cuerpos en diferentes manifestaciones y configuraciones con otros cuerpos. Por otro lado, salimos del binomio politizando la fragilidad y la vulnerabilidad. Invitarnos a compartir el cuidado, la cotidianeidad, los hábitos, las rutinas, las preocupaciones, los conocimientos, las técnicas y las tecnologías para sostenerse, e intercambiar todo esto con quienes reconocen que tienen enfermedades. En fin, se trata de mostrar una forma más de ser un cuerpo que quiere y lucha por seguir viviendo, más allá de la salud y la enfermedad como opuestos.

—

AB La enfermedad podría verse no como algo que viene de adentro hacia afuera o al revés, algo que solo existe en el puente entre la interioridad y lo público, sino más bien una cuestión pegajosa, que circula y nos moldea, como Sara Ahmed plantea las emociones.

Creo que el anonimato y la ilegalidad ofrecen puentes importantes, aunque poco contemplados por la crítica a la hegemonía, para cuerpos y singularidades con diferentes habilidades y preferencias. Porque al articular y organizarnos desde la opacidad, no se sabe, hacia

afuera, quién hizo qué y cómo, pero por dentro puede haber una distribución horizontal.

Es posible considerar a cada quien según su singularidad, sus formas propias. Con esa mirada amplia se puede activar una politicidad en la enfermedad y lo que tiende a interpretarse como secundario o pasivo, que hasta este punto estaba negada o imposibilitada. Creo que mucho de lo que va a lograr el anticapitalismo en este siglo tiene que ver con recuperar un horizonte vasto en este sentido.

En relación con las preguntas anteriores, nos gustaría saber también cómo han vivido la pandemia de Covid-19 y el horizonte post pandémico... ¿Qué significa para ustedes, hoy en día, hacerse cargo de los cuidados y continuar con las luchas y movimientos? Durante los últimos años, ¿cómo resistieron personal, política y localmente? ¿Qué aprendizajes y desaprendizajes nos pueden compartir? ¿Cómo se refuerzan el capitalismo, las naciones y los estados a través de las pandemias?

CLT A veces se piensa que las comunidades son cerradas en sí mismas, pero la pandemia nos mostró la interdependencia que hay entre la comunidad y su entorno, ya que espacios como el nuestro se sostienen del encuentro y de la red. Nos gusta mucho algo que ha dicho María Galindo, señala cómo durante la pandemia quisieron convencernos de que el aislamiento era la medida de salvación, cuando realmente fue el apoyo mutuo, la compartición de los cuidados, el sostén común, etc. lo que nos permitió mantenernos a flote juntas, acompañadas, vivas, e incluso en algunos momentos —a pesar de que la muerte se sentía cerca— alegres.

Nosotras nos lanzamos a conformar la Comuna Lencha Trans en enero del 2020, dos meses antes de que se declarara la pandemia como emergencia mundial. Nos hemos forjado y sostenido en este clima de desastre, y nos alegra decir que logramos sortear los peores escenarios de precarización y soledad. Estuvimos acompañadas, nos dimos soporte, sostuvimos la pérdida de trabajo y la crisis económica de la mayor parte de nosotras. Hemos atestiguado con tristeza el cierre y la caída de varios proyectos de compañeras que no pudieron lograrlo en medio de la contingencia.

Hemos vivido también el debilitamiento del movimiento feminista en las calles, que el 8 de marzo del 2020 había salido como nunca antes en la historia de nuestro país. Hemos experimentado pérdidas, grandes fracturas y rupturas afectivas y políticas en este proceso.

No vamos a negar que ha sido duro y doloroso, pero también es cierto que aprendimos a enfrentar con herramientas comunes el miedo y la incertidumbre. Persistimos en la alegría de vivir juntas. Aprendimos a desobedecer y mantenernos en contacto —aunque fuera a escondidas nunca dejamos de encontrarnos—. No le cedimos en ningún momento al Estado la decisión sobre nuestra salud ni sobre nuestras vidas, ni al Estado ni a la vigilancia interna que se generó por el miedo al interior del movimiento. En estos tiempos de catástrofe, ahí donde parece que la humanidad se halla en un callejón sin salida y donde la muerte se anuncia por todos los altavoces, nosotras nos encontramos cada vez más convencidas de que hacer comunidad, reproducir la vida en común, organizarnos para la producción, los cuidados, la resolución de conflictos y la autogestión es nuestro camino, el camino que hemos elegido para hacer de nuestra vida una vida alegre y digna de ser vivida.

—

AB Pasaron muchas cosas, pasó de todo... excepto ponernos de acuerdo en cuáles son las condiciones mínimas de vida digna. El internet y el individualismo contagiaron a tod*s de una confusión que, a mi parecer, hizo que las élites tomaran decisiones extremas. Para mí, la pandemia fue la demostración explícita de que el proyecto liberal, basado en la libertad individual, es un fracaso. Hizo evidente el lado negativo del internet: la desinformación y la compartimentación se acrecentaron a un costo que nos tomará años dimensionar. La ciencia, y los mecanismos que permiten que un enunciado pueda ser leído como verdad, se vinieron abajo. Se evidenciaron como herramientas erráticas. Hubo un cierre de sentido, como un hoyo negro en el que tod*s vimos el fin de la civilización, por lo menos por un momento.

Me parece que en medio de la catástrofe, aunque débil, florece una necesidad de arraigo, un regreso a la lucha por el territorio, por los conflictos en torno a la tierra que pisamos, que no estaban tan claros antes de la pandemia.

La defensa del territorio es como una intuición anárquica, fuera y lejos de las luchas citadinas basadas en la identificación, las

reformas, la transparencia, y por otro lado, en la romantización de la ilegalidad, el anonimato, el vanguardismo y sus demostraciones espectaculares de fuerza. Quienes no salimos corriendo ante el desmoronamiento, la paranoia y tristeza, estamos buscando enraizar, cada quien con sus herramientas y alcances, el piso que pisamos. Un suelo borroneado y espiritualmente empobrecido, pero lleno de grietas para repensar quiénes somos, qué queremos y cómo podemos alcanzarlo. Es decir, me parece que se está reactivando una lucha por la comunalidad, una manera de articular varias luchas más allá de quién tiene la razón, y que las nuevas generaciones pospandémicas perciben cosas que habíamos pasado por alto.

—

v(m) Encontrar un balance entre la autonomía de cada cuerpo y los acuerdos colectivos nos permitió hacernos cargo de los cuidados y continuar las luchas. Durante la pandemia y los últimos años, identificamos una potencia en procurar el contacto y los encuentros que nos permitieran estar presentes con acciones tan simples como enviar un mensaje. Luchamos por aquello que no queremos dejar, que no queremos que nos quiten.

Durante este tiempo, participamos en cuidados colectivos, como el estar pendientes y cubrirnos entre tod*s, apoyando a quienes de pronto no pueden hacer ciertas actividades, por ejemplo, trabajar, cocinar, levantarse de la cama, salir de casa, así como a l*s más vulnerables (enferm*s y viej*s).

También tuvimos cuidados personales como apapachar más nuestr* propi* cuerp*, permitiéndonos descansar, dormir y comer bien.

Hay que desaprender ideas en torno a qué es la salud, reconocer que es un tema del cual tenemos mucho por aprender y que deberíamos abordar críticamente y en colectividad.

Se instalaron nuevas jerarquías que clasifican diferentes estatus de personas: vacunad*s vs. no vacunad*s, con síntomas vs. asintomáticas, jóvenes vs. viej*s, personas sanas vs. enfermas, personas con pruebas positivas vs. pruebas negativas (vs. personas sin pruebas), personas con trabajos prescindibles vs. personas con trabajos indispensables. Estas jerarquías se mantienen gracias a los expertos de los campos de la ciencia, la salud y la medicina. El miedo y la incertidumbre que se sembraron dieron paso a que fueran ellos

quienes se posicionaran como la autoridad. Además, se utilizaron medidas de coerción y castigo en diferentes espacios: en las calles, el trabajo, las fronteras, los hospitales, las escuelas, los espacios públicos, para que las personas acaten las nuevas reglas dictadas arbitrariamente por las administraciones de cada lugar.

Como estrategia paralela a la coerción, se utilizó una doble narrativa acerca de la colectividad: se le presenta como algo a temer, peligrosa e incierta, que puede hacernos daño a nosotr*s y a nuestras personas cercanas, pero al mismo tiempo, como algo que hay que proteger, es decir, se utiliza la idea del «bien común» para implementar la culpa como mecanismo de control.

—

LRC Algo que nos generó muchas preguntas al inicio de la pandemia fue que la mayor parte de la gente que vivía en CDMX regresó a casa de sus familias. ¿En dónde queda el principio de «make kin, not babies» si en un momento de vulnerabilidad vas a recurrir al núcleo familiar? ¿cómo replanteas críticamente la familia en este contexto?

La pandemia nos ha mostrado que no estamos preparad*s para romper con el orden del mundo. Al contrario, a la primera oportunidad que se anunció la normalidad ¡todo mundo se unió! Nunca nos hicimos cargo de una educación colectiva, alimentación, lo que sea... Fuimos súper condescendientes y nos integramos a los ritmos del capital. Quienes estuvimos en Europa, sentimos aún más la soledad y el racismo. No hubo redes de apoyo en nuestros contextos, en ese ámbito de lo colectivo, del aprendizaje, en realidad, no movilizamos nada distinto, nos adaptamos.

En el Laboratorio hubo compañía. No hubiéramos podido transitar la pandemia sin estas reuniones semanales. Eso ayudó a fracturar la imposición de la pandemia en nuestros diferentes contextos. Sabemos que contamos con gente para desaprender y redimensionar de otras maneras.

Por último, nos gustaría preguntar a grandes rasgos: ¿cómo creen que las "grietas" autónomas se abren paso a través de los nuevos mecanismos de control económico y político? ¿Qué tipo de alegría es posible hoy en día? ¿Qué luchas, movimientos sociales, transformaciones y cambios están floreciendo y prosperando actualmente?

Y, por supuesto, ¿qué otras nociones comunes imaginas y/o te gustaría compartir?

AB Hay una especie de vuelta a la experiencia, quizá por el daño que nos hace el algoritmo, y una desconfianza ante el proyecto ilustrado que exigía "iluminarnos" con "la palabra", pero nos dejó arrinconados frente a pantallas que solo nos angustiaron.

Hay una alegría en lo que Kropotkin llamaba «la escuela de la vida», esa que se aprende haciendo y viviendo, no hablando o leyendo, que resurge en cada pueblo y barrio, en cada espacio suburbano, en cada parque que toma con sus propias manos las tareas que el Estado no hace, o hace al último y a medias.

Quizás el punto es el andar el camino y no alcanzar la meta, lo cual implica una suerte de espiritualidad radical. Para mí, la teoría es un momento de pausa, de elaboración, y desde los levantamientos de Chiapas en los 90 hasta hoy, hay una pulsión de vida que lo trasciende. De hecho, el faccionalismo y los conflictos que surgen son signos vitales, no me generan una sensación distópica.

Por eso, lo mejor es dejar que los demás improvisen, resuelvan desde lo incierto, actuando primero, con las manos sucias, sin un plan ni un manual, cerca del piso, más allá

de la claridad. Quizás así un nuevo horizonte resurja desde la alegría de hacerlo juntos aquí y ahora. No necesitamos nuevos héroes, acciones drásticas o lecturas que por fin nos iluminen el camino correcto porque no lo hay. Son muchos. Necesitamos hacernos cargo cada quien del nuestro y sintonizar la intensidad y el disfrute del proceso porque cuando le demos la vuelta completa a la tierra vamos a llegar estar parados en el mismo lugar, este piso que pisamos.

—

CLT Adaptarnos en ningún momento fue para nosotras ni nuestra meta ni nuestro horizonte, y durante largo tiempo de nuestra vida, vivimos esa inadaptación desde el resentimiento, la frustración o la vergüenza, mecanismos psíquicos utilizados socialmente para domeñarnos y resignarnos —infructuosamente, por cierto—. Constantemente nos recordamos la alegría que ha implicado para nosotras abrir una grieta en este mundo en la que podamos habitar desde el deseo. Repetidamente nos decimos lo bello que es compartir la vida con nuestras amigas. No nos interesa formar familias, no creemos en el amor romántico heterosexual, creemos en la libertad que podemos darnos a nosotras mismas organizándonos para enfrentar este

mundo. Estamos aprendiendo a reproducir nuestra vida en comunidad, a organizar, desde lo más básico del sostenimiento de la vida y los cuidados, hasta la manera en que participamos políticamente en la coyuntura del territorio que habitamos.

Sí, existe la posibilidad de escenarios aún más terribles. La amenaza de las formas más reaccionarias y conservadoras está latente y presente todos los días. Pero con todo, no nos habita el pesimismo. Es curioso: antes de estar juntas, todas veníamos de procesos de depresión y pesimismo ante el mundo y respecto a hallar maneras de vivirlo que tuvieran sentido y nos hicieran bien. Ahora, no es que hayamos encontrado la fuente del optimismo, pero al menos no nos sentimos impotentes frente a la magnitud de la catástrofe. Más bien, nos sentimos articuladas con las múltiples luchas del pasado y del presente para desmantelar todas las formas de dominación que conocemos. Eso nos genera mucho sentido y fortaleza.

Para nosotras, el futuro es el cumplimiento de las exigencias de justicia que nos vienen desde el pasado y el cumplimiento de lo que nosotras mismas deseamos como alegría en la restauración del vínculo que nos han roto con la vida.

Nos jugamos el futuro, no mañana, sino hoy, ahora mismo. No creemos en el tiempo lineal de la modernidad, no estamos esperando "las condiciones materiales y subjetivas" para la Revolución (así, con mayúsculas), ni que suceda la Revolución para, después, poner en el centro nuestros deseos. Esta pequeña grieta que somos se junta en algún lugar de toda la trama con otras tantas, en otros espacios, territorios, donde otro mundo está naciendo. Así de hondo y de profundo es el alcance, el horizonte de nuestra lucha.

COMUNA LENCHA TRANS

Nosotras, nosotr*s, somos una comunidad feminista, transfeminista, comunitaria y separatista. Vivimos en una casa en la Ciudad de México, una de las urbes globales más pobladas, contaminadas y cooptadas por el capitalismo. Este territorio condiciona en gran medida los alcances, los límites y las contradicciones que topamos cotidianamente en la apuesta política por reproducir nuestra vida comunitariamente, desde nuestra existencia como personas de la disidencia sexo genérica y atravesadas de distintas maneras por la racialidad y la precarización. Hemos comprendido, sin embargo, que es sosteniéndonos desde el apoyo mutuo y la autogestión que podemos vivir una vida más cercana a nuestros deseos, en un mundo que constantemente nos niega esa posibilidad.

LABORATORIO RAZA CÓSMICA

Desde el 2020, es un espacio de experimentación y creación de pensamiento crítico alrededor del evento racial en Abya Yala, conformado por tlacuaches/gambás/timbus de toda la región que se reúnen de forma virtual para elaborar figuraciones, metáforas y ficciones críticas alrededor de la memoria, los sueños, la racialidad y el archivo. Para esta ocasión invitaron a Felipe Guerra a torcer el diálogo con ellxs.

VALERIES (MÉXICO)

Es un colectivo de traducción efímero y mutante conformado por amigas que se juntaron para traducir, ilustrar y publicar en México un libro escrito por valeries de otras geografías. Sus integrantes colaboran y participan en distintos proyectos feministas, editoriales, gráficos, huertiles, tecnológicos y comunales.

ALFREDO BOJÓRQUEZ

Es músico y escritor. Ha hecho giras de música experimental, hardcore punk e improvisación, tocando percusiones, dando talleres sobre ficción, arte y teoría crítica, por México y Estados Unidos. Su primera novela, *Pepitas de calabaza*, está por publicarse en la editorial Fondo Blanco.

TUMBALACASA EDICIONES

tumbalacasa es un trayecto, acompañamiento o viaje editorial a caballo entre el pensamiento crítico, el diseño y el archivo; una plataforma editorial independiente enraizada en CDMX, Viena y Cuernavaca, conformada por Andrea Ancira, Daniela Ramírez Carrillo y N. Mauricio Andrade. Pensamos nuestras publicaciones como puestas en escena de relaciones sociales, afectos, ejercicios de crítica al poder, (contra) hegemonía y colaboración que generan complicidades. Nuestro objetivo: el contagio y la coproducción de sentidos que nos impliquen con otrxs.

Esta publicación es el resultado de un trabajo y esfuerzo colectivo. Muchas personas han participado aportando tiempo, recursos, interés, atención y deseo. Sabemos que las ideas florecen cuando son libres para el uso de todxs y por esta razón, esta publicación es de libre descarga. En su versión impresa, pedimos una cuota de recuperación para cubrir los costos de gestión, producción y distribución.

Eres libre de compartir, copiar, distribuir esta publicación y hacer obras derivadas bajo las siguientes condiciones:

Reconocer los créditos de la publicación (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).

Si alteras, transformas esta publicación, o generas una publicación derivada, sólo puedes distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a ésta.

La explotación comercial de esta obra sólo está permitida a cooperativas, organizaciones y colectivos sin fines de lucro, a organizaciones de trabajador*s autogestionad*s, y donde se procure abolir las relaciones de explotación. Todo excedente o plusvalía obtenidos por el ejercicio de los derechos concedidos por esta Licencia deben ser distribuidos por y entre l*s trabajador*s.

Militancia Alegre. Tejer resistencias, florecer en tiempos tóxicos
carla Bergman y Nick Montgomery

Joyful Militancy: Building Thriving Resistance in Toxic Times

Primera edición en inglés. 2017
Ak Press. 370 Ryan Ave.#100 Chico, CA 95973

Primera edición en español. 2023
tumbalacasa ediciones / Traficantes de Sueños

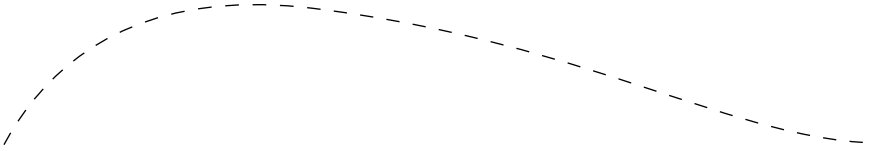
Coordinación Editorial
ANDREA ANCIRA GARCÍA

Coordinación de la traducción
ALFREDO BOJÓRQUEZ

Traducción
ALEX K, ANDREA ANCIRA, ALEJANDRA LAGARDE, VERO ZOSS, ALI GONZÁLEZ, JOCHI, PABLO MARTÍNEZ, STEFANÍA ACEVEDO, ALFREDO BOJÓRQUEZ, MERCURIO CADENA, PAMELA CARMONA, OLMO BALAM.

Revisión de la traducción, edición y corrección de estilo
NEIL MAURICIO ANDRADE, ANDREA ANCIRA GARCÍA

Diseño editorial y formación
DANIELA RAMÍREZ CARRILLO

Impreso y hecho en México
—
Esta edición se terminó de imprimir en octubre de 2023
en los talleres de Grupo Escorpión, Eje 2 Sur 111, Obrera,
Cuauhtémoc, 06800 Ciudad de México, CDMX
—
Para su formación se utilizó Abhaya Libre diseñada
por Mooniak (1996), Benton Modern One diseñada por
Tobias Frere-Jones (1997) y GT Haptik diseñada
por Reto Moser y Tobias Rechsteiner (2010/2014).
—
Papel
Forros: Cartulina Bristol
Interiores: Snowcream, 75 g.

—
Distribución
tumbalacasa ediciones